Carisma e renovação da tradição católica em Fortaleza

Emanuel Freitas da Silva

Este livro tem como objetivo compreender como se constroem lideranças tidas como "carismáticas", no interior do catolicismo, e como elas mantêm sua autoridade no tempo por meio de mecanismos institucionais e burocráticos. Para isso, toma-se como caso a *persona* de Moysés de Azevedo, fundador da Comunidade Católica Shalom, que, a partir de sua centralidade, exerce uma considerável dominação sobre tal coletividade. Fundada na cidade de Fortaleza, no ano de 1982, a partir da ideia de construção de uma lanchonete que servisse como canal de "evangelização", a Comunidade, atualmente presente em mais de 30 países, apresenta-se como uma das maiores forças dentro do catolicismo carismático contemporâneo, figurando como a mais importante das "Novas Comunidades" católicas de origem brasileira, e uma das mais importantes em nível de catolicismo global. A centralidade na figura de seu fundador, *persona* carismática de quem, na crença do corpo comunitário, emana a "vocação" e o "carisma Shalom", embasam a problemática central desta publicação: que processos societários, no interior da Comunidade, produziram a excepcionalidade de seu fundador, Moysés Azevedo, e como tais processos acompanharam-se da produção de um lugar subalternizado, ou "menos excepcional", para outras lideranças internas? O conhecimento da formação histórica da Comunidade, a leitura de seus documentos e de materiais de formação interna, a observação participante em diversos eventos, a realização de entrevistas com membros, ex-membros e autoridades católicas, além de uma revisão bibliográfica acerca da problemática sociológica do "carisma" serviram como aportes teórico-metodológicos que guiaram a pesquisa. Ao final, ver-se-á o importante papel desempenhado por mecanismos burocráticos e racionais para produzir, legitimar e reproduzir laços sociais cridos como "carismáticos", pontuando a intrínseca relação entre carisma e estruturas racional-burocráticas.

Carisma e Renovação da Tradição Católica em Fortaleza

Carisma e Renovação da Tradição Católica em Fortaleza

Emanuel Freitas da Silva

APRESENTAÇÃO

A Coleção Estante Ceará é um passeio sobre a cidade de Fortaleza. Um trajeto que percorre espaço e tempo diferentes, lugares concretos e simbólicos, que abrigam corpos, natureza, esperança, luta, resistência, memória, cultura, religiosidade, arte, trabalho.

Nesse passeio, abraçados à cidade, saímos pelo bairro da Aldeota, acompanhando seu processo de expansão, que adquire uma centralidade e uma absorção de funções antes não experienciadas no espaço urbano de Fortaleza. Adentramos a Comunidade Católica Shalom (CCSh), um dos mais expressivos cenários da espiritualidade nos dias atuais; perdemo-nos em jardins incríveis projetados pelo mestre Burle Marx; ficamos sensibilizados com o apagamento do Riacho Pajeú e, ao mesmo tempo, redescobrimos um outro Pajeú, por meio de suas cicatrizes e do campo simbólico da arte. Uma arte que também se expressa nos muros da cidade, seja por meio de inscrições de anônimos reveladas a desconhecidos, seja pelas mãos de cinco artistas urbanos já conhecidos do fortalezense. Deslumbramo-nos, ainda, com o Titanzinho e com a força de sua comunidade; rememoramos uma cidade irreverente que dançava com os roqueiros do Perfume Azul, nos anos 1970, e chegamos ao bairro Bela Vista, via percurso da linha 304, com mulheres trabalhadoras, num trajeto diário que nos conta suas histórias de luta e resistência.

Essa Fortaleza, que se transmuta a cada dia e é ainda relembrada em fotografias que nos trazem uma memória da praça Clóvis Beviláqua, no centro da cidade, traspassa o tempo, expressando-se pela vivência de rotinas de produção audiovisual, apropriadas pela juventude do CUCA — no programa Conexões Periféricas. Processo emancipatório, a educação confirma-se em papel preponderante, a ser encarada como instrumento valioso, tal a encontramos na discussão sobre mediação de leituras, que se utiliza das bibliotecas comunitárias como um de seus suportes, e traz à tona responsabilidades diversas, muitas vezes submergidas no trabalho cotidiano de educadores e linguistas.

Confidenciamos aqui que fomos surpreendidos. A intenção era de montarmos um quebra-cabeça e fazermos um painel da cidade, mesmo em temporalidades descontínuas. Não contávamos com tamanha pluralidade de abordagens e olhares que nos desviaram de uma previsibilidade de rota.

São doze livros editados e impressos compondo a Coleção Estante Ceará. Trabalhos inscritos por meio de um edital público, que passaram por uma seleção minuciosa e crivo de seis professores doutores. Ao todo, foram setenta e cinco inscrições de trabalhos, anteriormente aprovados em suas respectivas

áreas acadêmicas. Ou em Mestrado, ou em Doutorado. Somos gratos por essas inscrições e confiança.

Agradecemos ainda, e novamente, agora aos autores ora publicados. Aos professores da banca julgadora, aos nossos parceiros e corpo técnico.

Cada livro apresenta um texto embasado em pesquisas que contemplam recortes temporais diversos e são referenciadas por um limite de tempo específico. Para torná-los mais acessíveis e informais, foram realizadas adaptações. Escrever, reescrever e derramar-se para o mundo, afinal, não é o que fazem os autores e os livros?

A Fundação Waldemar Alcântara, com a Coleção Estante Ceará, aqui apresentada, derramou-se então sobre Fortaleza e renova com o público o sabor de encontrar-se com a cidade onde habita.

Dora Freitas e Silvia Furtado
Editoras

Ao meu pai, Raimundo,
e à minha irmã, Cristiane
(*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Há muitos agradecimentos a se fazer no momento de conclusão de uma pesquisa e da publicação de um livro como este. Em relação ao primeiro elemento, já os fiz na apresentação e publicação da tese, e reitero aqui sobretudo os agradecimentos a todos os professores e a todas as professoras que, desde a primeira infância, acenderam em mim o amor e o interesse pelas letras, em geral, e pela docência, em particular, bem como a todos os membros da Comunidade Shalom que contribuíram para a realização da pesquisa; com relação ao segundo, antes de tudo, agradeço essa oportunidade ímpar de aposta no saber e na cultura que a Fundação Waldemar Alcântara faz, acreditando no potencial das pesquisas realizadas em nossos cursos de pós-graduação; depois, à minha orientadora de doutorado, professora dra. Julia Miranda, que orientou o trabalho de pesquisa que deu origem a este livro; ao Júnior Alves, pela companhia, pelo afeto e pela vida vivida; e a tantos outros que, do universo das redes sociais para a vida, vibraram com esta conquista.

SUMÁRIO

Introdução

A cidade de Fortaleza, capital do segundo Estado brasileiro com maior número de católicos, é o cenário de origem de uma das mais importantes expressões do catolicismo na contemporaneidade. Além de ter nascido aqui, os eventos mais importantes dessa expressão são aqui realizados. Estamos falando da Comunidade Católica Shalom (CCSh), tema deste livro que o/a leitor/a tem em mãos, versão um pouco mais enxuta de tese de doutorado defendida em 2018, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (Universidade Federal do Ceará), e que agora é publicado pela Fundação Waldemar Alcântara.

Logo, o que se segue é um estudo no campo da Sociologia da Religião, com o interesse mais particular de compreender as transformações no catolicismo do século XX, que começaram com o surgimento da Renovação Carismática Católica (RCC), num primeiro momento, e com as Comunidades, ou Novas Comunidades, que dela surgirão, como é o caso da Shalom. Tudo isso tendo como cenário a cidade de Fortaleza, no começo dos anos 1980, sob o arcebispado de um dos cardeais brasileiros mais importantes: Dom Aloísio Lorscheider.

Halleluya, *Renascer*, *Tarde da Misericórdia*, *Acampamento de jovens*, *Fórum carismático*, *Arraiá da Paz*, *Reveillon da Paz*: todos esses são nomes de eventos católicos que, por serem realizados em amplos espaços da cidade, são conhecidos de muitos fortalezenses, uma vez que suas dimensões têm sido ampliadas à medida que a própria Comunidade se expande.

A CCSh tinha, no momento em que a pesquisa foi realizada (entre 2015 e 2018), um número expressivo de 10 mil membros efetivos[1]; possuía 228 casas de missão, sendo 193 no Brasil[2] e 35 no exterior; em torno de 35 mil pessoas nos grupos de oração; 100 Centros de Evangelização[3], 32 padres formados "segundo o espírito do carisma"; 70 seminaristas; 60 casais que moravam na comunidade de vida. No ano de 2016, duzentas e vinte e cinco pessoas pleitearam, por meio do caminho vocacional, o ingresso na Comunidade de Vida (CV), e oitocentas e cinquenta, na Comunidade de Aliança (CA).

Seu trabalho missionário compreende, além dos Centros de Evangelização, quatro emissoras de rádio administradas pela Comunidade, o Colégio Shalom (que oferece Ensino Fundamental e Médio, em Fortaleza), a Faculdade Católica Rainha do Sertão, um albergue para moradores de rua, duas casas de assistência a adictos, um programa semanal na TV Rede Vida e assumiu, a convite da Arquidiocese de Fortaleza, a administração da Igreja do Carmo, no Centro de Fortaleza.

Inúmeros eventos promovidos pela Comunidade inscreveram-se na agenda católica, seja em âmbito local, nacional ou internacional. Membros da CV e da CA figuram como "estrelas" nacionais do cenário da música católica, ganhadores de importantes prêmios desse segmento (como o "Troféu

Louvemos o Senhor", da TV Século XXI) e tendo músicas por eles compostas transformadas em "*hits* nacionais" nas missas, *shows* e seminários da RCC. Livros e materiais produzidos pela Comunidade, e publicados pelas Edições Shalom, transformaram-se em importante literatura no mercado consumidor de bens simbólicos da RCC, sendo sua cofundadora Emmir Nogueira autora de mais de 35 livros bastante difundidos no meio carismático. Seu fundador é membro do Pontifício Conselho para os Leigos, tendo sido convidado para o Consistório dos Bispos Europeus, em 2011, pelo então papa Bento XVI.

Embora tais números possam impressionar o/a leitor/a (como também impressionaram este escritor), foram os processos sociais do interior da Comunidade que despertaram a atenção do autor e levaram-no a realizar uma pesquisa para melhor compreendê-los, e fazer isso de modo sociológico. O êxito do trabalho eclesial promovido pela Comunidade, a julgar pelos números apresentados anteriormente, aparecia, à medida que a pesquisa ia se realizando, como produto de um meticuloso trabalho produzido pela crença de uma coletividade na excepcionalidade de uma *persona*, seja nos momentos iniciais em que os contornos de uma Comunidade se desenhavam, seja na continuidade histórica da instituição, seja nos processos de transmissão de uma "história oficial" a ser consumida, crida e repassada por novos membros.

Tal *persona* era o fundador da Comunidade, Moysés de Azevedo, cuja presença nos espaços físicos da Comunidade provoca um ar de solenidade e sacralidade tão logo seja percebida pelos membros presentes no espaço em questão. Esse movimento piedoso, produzido por sua presença, suscitava minha busca por compreender sua produção como algo mais radical, mais a fundo, que não me seria esclarecido apenas por observações em eventos dispersos, exigindo de mim uma atenção mais dedicada, meticulosa, levando-me à compreensão dos processos históricos que produziram aquela Comunidade (o que significa dizer aquele sujeito e as pessoas que fazem parte dela) da forma como hoje poderia ser observada.

Assim, o que aqui está apresentado foi fruto de uma pesquisa que envolveu: levantamento do que, na literatura sociológica, havia sido escrito sobre a CCSh, em particular, e sobre a Renovação Carismática, em geral; identificação e leitura de textos e documentos da própria Comunidade que poderiam me servir como importantes meios para mergulhar mais atentamente no universo simbólico da Comunidade e para apropriar-me daquelas que eram as vozes oficiais acerca de sua própria história, procedendo com uma análise do conteúdo aí disponível, assim como documentos da Igreja Católica que versavam sobre a Renovação Carismática ou sobre as Novas Comunidades; um conjunto de entrevistas realizadas com membros da Comunidade, den-

tre eles o fundador e a cofundadora (Emmir Nogueira), além de autoridades eclesiásticas (como o atual Arcebispo de Fortaleza, Dom José Antônio) e de ex-membros identificados durante a pesquisa; estudo de pregações (acompanhadas pessoalmente ou por meio da internet), de homilias feitas por bispos e padres em eventos da Comunidade, das peças de teatro por intermédio das quais a Comunidade se representou e do material audiovisual disponível (DVD e CD); observações diretas realizadas em diversos eventos da Comunidade: Fórum Shalom de 2016; Encontro Geral da Obra Shalom, em 2015, 2016 e 2017; missas de aniversário da Comunidade, entre 2015 e 2017; missas pelo aniversário de Emmir Nogueira, em 2015 e 2017; Retiro da Grande Comunidade, em 2017; Assembleias Gerais sobre diversas temáticas, no Shalom da Paz, em 2016 e 2017; Retiro de Semana Santa, em 2017; Cursos de Formação, Seminários de Oração (Pentecostes, Seminários para Famílias, Congressos da Comunidade etc.), eventos externos que contaram com a presença de Moysés ou de Emmir como pregadores, Sessão de homenagem à RCC na Assembleia Legislativa do Ceará, em 2015, e de homenagem à CCSh, na Câmara Municipal de Fortaleza, em 2017.

Duas notas metodológicas são aqui importantes: a primeira delas diz respeito ao formato e ao conteúdo do texto. Tem-se aqui uma versão mais compactada daquilo que foi apresentado como trabalho final do curso de doutorado (tese) em Sociologia, apresentado no ano de 2018. O capítulo metodológico, em que se fazia uma ampliada discussão acerca dos procedimentos levados a cabo durante a pesquisa, foi suprimido e seus aspectos mais importantes permanecem aqui nesta introdução; de igual modo, o último capítulo da tese, sobre o processo de produção de um lugar simbólico conferido historicamente pela Comunidade à sua cofundadora, Emmir Nogueira. Contudo, tais supressões não comprometem a compreensão da Comunidade da parte do leitor a partir deste livro. A outra nota diz respeito à descrição dos nomes dos entrevistados durante alguns momentos do texto; em alguns momentos, haverá referência direta aos nomes, informando aquilo que foi dito por eles, em outros momentos optou-se pela supressão dos nomes, preferindo referir-se a eles como “membros”. Isso se deveu ao intuito de, mesmo com a concessão de cada um deles para a realização, gravação e transcrição das entrevistas, evitar constrangimentos no que diz respeito à compreensão sociológica de suas declarações para os objetivos da pesquisa que produziu este livro.

O livro está assim estruturado: o capítulo 1, “O catolicismo em meados do século XX: o surgimento da RCC”, partindo das transformações no interior do Catolicismo operadas pelo Concílio Vaticano II, apresenta os principais contornos da Renovação Carismática, expondo suas origens e suas relações

com a hierarquia católica, no Brasil e no mundo, destacando seus movimentos iniciais no Ceará; o capítulo 2, "O carisma e a tradição: as 'Novas Comunidades' católicas", apresenta uma análise do fenômeno das "Novas Comunidades", das quais a CCSh é um exemplo, caracterizando-as e identificando-as como um fenômeno próprio dos tempos nomeados por alguns especialistas como "pós-modernos"; no capítulo 3, "'Mãos de Moysés', 'olhos do papa': narrativas em torno das origens da Shalom", esbocei uma reconstrução histórica do campo religioso fortalezense do final dos anos 1970, quando a RCC chega ao Ceará, até os anos 1980, nos momentos que darão a configuração do surgimento da CCSh (a escassez de material historiográfico ou sociológico acerca do contexto religioso dos referidos anos da RCC em Fortaleza e da Comunidade exigiram que eu mesmo realizasse uma reconstrução histórica a partir das fontes pesquisadas, sem que tal reconstrução tomasse a forma de uma "hagiografia" da Comunidade). Analiso, nesse capítulo, os elementos do "mito fundador" que operam nas mentalidades dos membros como ações legitimadoras da "eternização" e "divinização" da Comunidade, e também apresento sua estrutura organizacional. Por sua vez, a compreensão dos processos sociais que julguei terem sido os "fabricadores" da excepcionalidade de Moysés, e da constituição racional de sua crida autoridade carismática, está presente no capítulo 4, "Como se produz um líder carismático?", que julgo ser o mais importante, por conter o objetivo principal daquilo que foi a pesquisa que deu origem a este livro; nele, mobilizo a sociologia das relações entre líderes carismáticos e seus liderados para compreender aquilo que ocorreu no processo histórico de formação da CCSh.

Ao fim da leitura, o leitor e a leitora conhecerão um pouco do universo católico do final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, na cidade de Fortaleza; os momentos iniciais desse importante empreendimento, que é a CCSh, e os modos de produção de lideranças carismáticas a partir da ação de elementos nem sempre tão excepcionais como se crê e se faz ver. Ao menos foi esse o objetivo do autor ao escrever este texto. Porém, a leitura pertence a quem a faz. Assim, seja bem-vindo/a e mãos à obra (ou olhos nas páginas!).

Capítulo 1
O catolicismo em meados do século XX: o surgimento da RCC

A passagem para o século XX trouxe consigo uma transformação na vida religiosa da sociedade brasileira que, por quatro séculos, havia tido na Igreja Católica a instituição mais importante em termos religiosos e culturais. Mesmo depois da proclamação da República, em que o Estado laico fora posto como elemento constituinte, o catolicismo continuou a representar a religião por excelência do povo brasileiro, mesmo a "religião natural" ou "obrigatória" do brasileiro. Tal ideia sofre um revés considerável na passagem para o século XX, principalmente pelo aumento de oferta no "mercado religioso", cada vez mais pluralizado.

Sinalizo aqui o século XX porque foi nesse período que se deu a realização do Concílio Vaticano II, cujo principal objetivo foi responder à onda de secularização que ameaçava o catolicismo pelo mundo e, no caso do Brasil (e da América Latina em geral), tentar frear o avanço evangélico pentecostal, momento a partir do qual surgiriam dois movimentos religiosos distintos: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Renovação Carismática Católica (RCC).

O cenário brasileiro (e de diversas outras partes do mundo) encontrado pela Igreja que saía do Concílio Vaticano II era de uma crescente ruptura com valores advindos do catolicismo, diminuindo sua interferência na condução da sociedade e, por isso mesmo, na continuidade de sua representação como "a" religião a orientar a vida social, uma vez que a identidade religiosa passava a significar, cada vez mais, "fazer uma escolha", não representando mais, necessariamente, a continuidade de uma crença recebida no espaço familiar. Novas formas de interação social derivavam das novas relações de produção, da presença crescente da mulher no mercado de trabalho, de novas ações que advinham de um saber que cada vez menos tinha na religião, em geral, e no catolicismo em particular, sua origem.

Em 1961, próximo ao fim do ano, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, que seria iniciado em outubro de 1962 e finalizado em dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI. A pretensão do Concílio era a de "estabelecer uma reflexão sobre os tempos atuais e sobre a própria Igreja, adaptando a doutrina eclesiástica" para que ela pudesse "responder às questões do nosso tempo e do mundo moderno" (PRANDI & SANTOS, 2015, p. 355). Vemos, pois, que a Igreja tomara consciência de seu acentuado declínio no mundo e que isso exigia, de sua parte, compreender esse mundo e a ele adequar-se, sem perder sua identidade. Se não podia mais ignorar sua perda de influência no mundo, a Igreja não podia mais confrontar-se com o mundo, que se modernizara, mas ensaiar uma reaproximação com ele.

Tal reaproximação veio, dentre outras coisas, pelas seguintes modificações no interior da Igreja: adoção da língua vernácula nas celebrações dos sacramentos, abandonando o latim até então vigente; o padre passou a celebrar

a missa de frente para os fiéis; a batina deixou de ser de uso obrigatório para padres em lugares públicos não-religiosos; abolição da exigência de véu para as mulheres nas celebrações; homens e mulheres deixaram de ter espaços separados nas igrejas; e, uma maior participação dos leigos em ritos de alta sacralidade, dentre outras modificações[4] (PRANDI & SANTOS, 2015).

Além dessas modificações na esfera do ritual, na esfera do doutrinário a Igreja engendrou mudanças de concepções, tais como: direito à liberdade religiosa e reconhecimento da importância do papel dos leigos; necessidade de convivência com outras religiões; reconhecimento do papel da ciência para o bom desenvolvimento da vida e da sociedade humanas; busca da justiça e da paz; conscientização da falta de harmonia entre o desenvolvimento dos povos e o crescimento econômico.

De fato, pesquisadores do catolicismo atestam a novidade produzida pelas recomendações do Concílio no interior da Igreja:

> O Concílio Vaticano II constituiu-se de um acontecimento tipicamente europeu, cujos resultados mais objetivos foram as transformações no aparelho eclesial (autonomia das igrejas locais, por exemplo) e as implicações dessas transformações sobre as relações externas. Entretanto, é impossível desconhecer as possibilidades por ele criadas para a emergência do novo. Esses espaços, muito mais do que frutos de um projeto pré-conciliar, representam consequências não inteiramente previsíveis, mas perfeitamente compreensíveis, se levada em conta a diversidade de realidades apresentadas durante o evento, além da possibilidade de múltiplas interpretações dos documentos oficiais.
>
> O fato mesmo de que os textos finais do Vaticano II se afastam bastante dos documentos preparatórios oficiais já indicam uma disposição de abertura, construída durante o evento. A "adaptação ao mundo moderno", seguindo a ótica eurocêntrica e, mais especialmente, primeiro-mundista ocidental, criou um espaço de contestação que permitiu a emergência, no período pós-conciliar, de críticas fundadas nas exigências pastorais de sociedades que não se identificam com os países industrializados da Europa ou da América do Norte (MIRANDA, 1995, p. 118-119).

> Toda a face do catolicismo no século XX ficará marcada pela grande vontade de mudança que representou o Vaticano II, expressão de atualidade e de modernidade [...] O Vaticano II é certamente o emblema do que existe de mais significativo na vida da igreja contemporânea. (PRANDI, 1998, p. 30)

Assim, um espaço de abertura para o diálogo e para a revisão de algumas práticas litúrgicas e institucionais inaugurava-se no interior da Igreja com as

orientações pastorais do Concílio. Uma "nova" Igreja parecia surgir naquele momento, Igreja na qual o mundo social modernizado configurava-se como o seu centro de preocupação e de sua atuação, em especial nos países da América Latina, que aglutinavam grande contingente de fiéis católicos, de pessoas em situação de pobreza e de substituição do catolicismo por outras pertenças religiosas, com destaque para igrejas pentecostais. Nesse cenário é que surgem as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com a marcante presença da Teologia da Libertação, e a Renovação Carismática Católica (RCC).

DAS CEBS À RCC: O CATOLICISMO E AS TRANSFORMAÇÕES DO VATICANO II

Não constitui objetivo deste livro traçar uma apurada caraterização das CEBs, mas apenas localizá-las no espaço das transformações operadas no catolicismo do século XX, e relacioná-las com o movimento eclesial que lhe ofereceu um importante contrapeso: a RCC. Em linhas gerais, as CEBs podem ser compreendidas como um dos instrumentos pelos quais o catolicismo, na América Latina, buscou recuperar seu poder de influência na sociedade, assumindo uma postura aberta de defesa dos trabalhadores, dos marginalizados e dos mais pobres, produzindo o que ficou conhecido como "opção preferencial pelos pobres".

Sendo "a voz dos que não têm voz", em pleno cenário de repressões a mobilizações e greves operado pelo Regime Militar (1964-1985), a Igreja Católica passou a promover — por meio da atuação da ala mais progressista da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) — ou mesmo a aceitar a atuação de fiéis leigos que pressupusesse uma tomada de consciência acerca dos valores católicos assumidos a partir das recomendações do Concílio (CAMARGO, 1971). Muitos desses leigos que constituiriam as CEBs haviam acumulado experiências de lutas e conscientização popular nos sindicatos rurais ou nas ligas camponesas (BASTOS, 1984) e agora espalhavam-se pelas periferias das grandes cidades, no momento de expansão dos processos de urbanização e industrialização, com todos os seus agravantes, que tomavam conta do país.

Assim, o objetivo maior das CEBs era o da "conscientização do povo oprimido" acerca da sua exploração, que se expressava, sobremaneira, no mundo do trabalho, refletindo, assim, sobre o papel do trabalhador na sociedade, levando-o à necessidade de organização da luta por seus direitos e, amparado pela religião, construir uma sociedade mais justa, fraterna e solidária.

No contexto político em que estava inserido, o pensamento teológico que formatou a ação das CEBs enxergava na ditadura as injustiças sociais, a censura, as violações dos direitos humanos, a perseguição política e a alienação social, ou seja, o "inimigo" contra o qual se deveriam mobilizar os fiéis, em primeiro lugar, e a sociedade, em seguida. Por isso, grande influência exerceu sobre tais comunidades o denominado "marxismo acadêmico"[5], que afirmava o viés social do pecado, cuja fonte era o capitalismo[6].

Três eram os elementos constituintes do que se pode considerar como "espírito das CEBs": a dimensão de *comunidade*, compreendendo pessoas que se uniam por laços de solidariedade em torno de uma identidade geograficamente definida; a dimensão *eclesial*, uma vez que essas pessoas eram, antes de tudo, fiéis católicos reunidos com seus sacerdotes, dando uma dimensão da Igreja como "povo de Deus" ou, antes ainda, como "povo" reunido; e a dimensão *de base*, o que remetia à identificação com o "povo oprimido"[7] quanto à estável assembleia de fiéis reunidos, que formavam a igreja local.

Contudo, seria na segunda metade da década de 1980, durante o papado de João Paulo II (eleito para o cargo em 1978, em meio às disputas ideológicas e bélicas que se constituíram em torno da chamada "Guerra Fria"), que as CEBs sofreriam um apurado processo de esvaziamento e desgaste. O papa empreendeu um realimento conservador do catolicismo, por meio de um rígido controle institucional, que levou à desautorização da Teologia da Libertação, proibindo importantes nomes (como o do brasileiro Leonardo Boff) ligados ao movimento de exercerem atividades didáticas nos seminários católicos, disciplinando, além disso, seminários que formavam padres alinhados com a visão popular de Igreja, nomeando novos bispos de perfil mais conservador, dentre outras inovações que, como consequência, esvaziaram os quadros das referidas comunidades. Em Carta Apostólica, endereçada aos bispos brasileiros em 1980, o papa afirmava que "a Igreja não deve se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa" (HIGUET, 1984, *apud* PRANDI & SOUZA, 1996, p. 62).

Exemplo das ações tomadas no papado de João Paulo II contra a Teologia da Libertação, e contra as CEBs, foi a publicação do documento *Libertatis Nuntius* (Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação), da *Congregação para a Doutrina da* Fé, em 1984, no qual se alertava sobre os "perigos e desvios" que poderiam ser prejudiciais à fé da Igreja:

> A presente Instrução tem uma finalidade mais precisa e mais limitada: quer chamar a atenção dos Pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para os desvios e perigos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristãs, inerentes a certas formas de teologia da libertação,

que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista (CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 1984).

Assim, ao conjunto de forças sociais (dentre elas o fim do socialismo no Leste Europeu, que contribuiu fortemente para o enfraquecimento das utopias políticas de transformação social) juntava-se um clima no interior do catolicismo consideravelmente hostil ao aprofundamento da identidade engendrada no interior das CEBs. A Igreja sabia que essas comunidades, mesmo com a marcante presença de leigos e sacerdotes envolvidos na empreitada de reconquista de fiéis que haviam trocado o catolicismo por outros credos, não tinham conseguido estancar a acentuada perda de fiéis, relacionando tal perda com o discurso que as CEBs utilizavam, afastando da Igreja uma outra parcela de fiéis: aquela que congregava os que não se interessavam pela política institucional e que, assim, não frequentariam uma Igreja que se "desmistificava" para se "politizar".

Assim, três teriam sido, para Prandi e Souza (2015), os motivos principais que acarretaram o declínio da presença das CEBs no interior do catolicismo brasileiro (numa interpretação sociológica, havendo também as explicações de cunho teológico, que não serão aqui exploradas): 1. a política de "restauração conservadora" promovida pelo clero, em especial as autoridades ligadas diretamente ao papa João Paulo II; 2. o refluxo dos movimentos sociais, agravado pela crise das utopias e do pensamento de esquerda nos anos 80; 3. uma crise ainda maior do catolicismo, frente à contínua perda de fiéis, sobretudo para o evangelismo pentecostal (PRANDI & SOUZA, 1996). O caminho, pois, estava pavimentado para que um outro movimento eclesial, de feição conservadora, protagonizasse um novo momento para a Igreja, no mundo e, em particular, no Brasil.

O movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) respondeu ao reaparecimento de um sujeito que, com o declínio da identidade coletiva e social inspirada pelas CEBs, ressurgira no cenário religioso: o indivíduo[8]. O interesse eclesial, agora, era direcionado à pessoa, à busca de sua salvação, ainda que por meio da participação em grupos de oração, e à resolução de seus problemas (físicos, espirituais, financeiros). Assim como as CEBs, constituiu-se como um movimento de leigos, mas com contornos identitários bastante diferenciados.

As questões humanas passam pelo indivíduo, e isto requer um zelo seu por sua vida espiritual: é no que creem os movimentos pentecostais, e a RCC em particular, uma vez que tais movimentos apregoam a necessidade de uma "ética individual e da procura por um aperfeiçoamento moral do adepto que produz uma redefinição das relações com a família e na sociedade" (SOFIATI,

2009, p. 219). A mudança na estrutura social passaria, necessariamente, pela mudança na vida individual, que exige a conversão, produto de uma profunda vida de oração e, assim, a "testemunhar" aquilo que foi "experimentado".

Muitas são as semelhanças entre os elementos constituintes do pentecostalismo e do movimento carismático católico: ênfase na experiência individual da conversão; autoatribuição de uma missão divina no mundo; a compreensão de sua identidade religiosa como algo que se adquire pela decisão pessoal e não por uma suposta herança cultural ou familiar; atribuição de um poder conferido ao fiel leigo; ênfase numa prática religiosa de cunho emocional; compromisso de "transformação do mundo" a partir da inserção nele; "demonização" de crenças e práticas ligadas ao espiritismo e às religiões de matriz africana. A fronteira fixa entre os dois, contudo, é acentuada, no espectro católico, pela "devoção à Virgem Maria" e pela "obediência ao Papa", conforme salientam Oro & SOUZA (2013, p. 125).

Segundo as narrativas de seus membros e os estudiosos do tema, a RCC originou-se na cidade de Pittsburgh (EUA), no ano de 1967, durante um retiro de jovens universitários que estavam preocupados em reavivar a fé católica num país em que ela estava, bem mais do que no Brasil, em franco declínio. Desde então, espalhou-se pelo mundo inteiro, fincando fortes raízes no Brasil, aonde chegou ainda no ano de 1969, durante retiro espiritual pregado em São Paulo pelos padres jesuítas Eduardo Dougherty (que depois fundaria a Associação do Senhor Jesus e a TV Século XXI) e Haroldo Rahm; no Ceará, surgiria em 1975, em meio aos jovens estudantes do Colégio Marista Cearense e em meio a muitos casais que frequentavam os Cursilhos de Cristandade.

A RCC nasce como um "movimento de renovação" do catolicismo, cujo objetivo seria reavivar a fé dos católicos, ou seja, seu alvo principal é o povo católico "não praticante", desmotivado com a própria Igreja. Além disso, a "renovação" operou-se, por primeiro, "num ambiente universitário, secular e mais elevado, no sentido de bens culturais e intelectuais" (SOFIATI, 2009, p. 217), dando ao movimento uma predominância de ação entre as camadas médias e escolarizadas, nos setores mais industrializados e modernizados da vida social, inclusive no Brasil, em mais um contraponto ao público-alvo das CEBs.

Tal "renovação" constituiu-se nos moldes do fenômeno religioso conhecido como "pentecostalismo"[9]. Isso porque, segundo creem, a experiência vivenciada durante aquele retiro remontava à mesma experiência que teria sido vivenciada pelos Apóstolos durante a Festa de Pentecostes[10]. Por isso é que sua marca principal será a ênfase na importância da oração, na vida espiritual compreendida como um fim em si mesma, diferente da ênfase um tanto quanto "material", ou social, posta pelas CEBs.

A chegada da RCC ao Brasil[11], a partir da ação dos padres Eduardo Dougerhty e Haroldo Rahm, é assim referenciada:

> Em 1970 e 71, iniciou-se a Renovação em Telêmaco Borba, no Paraná, com Pe. Daniel Kiakarski. Em 1972 e 1973, Pe. Eduardo, de novo no Brasil, deu vários retiros e iniciou grupos de oração. Em janeiro de 1973, o Pe. George Kosicki, CSB, que havia muito participava ativamente da Renovação nos Estados Unidos, veio a Goiânia para um retiro carismático de uma semana. A ele compareceram D. Matias Schmidt, atual bispo de Rui Barbosa, na Bahia, e vários padres e religiosos que iriam iniciar grupos de oração em Anápolis, Brasília, Santarém, Jataí etc. Em 1973, perto de Miranda, no Mato Grosso, um pequeno grupo começou a ler o livro Sereis Batizados no Espírito e a rezar pedindo o dom do Espírito. Um mês mais tarde, veio a eles o Pe. Clemente Krug, redentorista, que conhecera a Renovação Convent Station, New Jersey; orando com eles, receberam o "batismo no Espírito" e o dom de línguas. Em outras regiões, a Renovação Carismática começa a crescer, a partir de 1974: no Norte, a diocese de Santarém com Frei Paulo; em Anápolis, no Centro Oeste, com Frei João Batista Vogel; no Sul de Minas, com Mons. Mauro Tommasini, na Arquidiocese de Pouso Alegre. Também colaboram como divulgadores: Pe. Schuster, Dr. Jonas e Sra. Imaculada Petinnatti, Peter e Ingrid Orglmeister, D. Cipriano Chagas, Pe. Alírio Pedrini, Frei Antônio, Ir. Tarsila, Maria Lamego, Ir. Stelita.[12]

Conforme Carranza (2009), na RCC, a Igreja percebeu a oportunidade "de trazer de volta aqueles que estavam longe", ou seja, a possibilidade concreta de reinstitucionalizar aqueles católicos que estavam dispersos, contendo a sangria a cada Censo Demográfico constatada[13]. Por essa razão, alguns estudiosos da RCC a colocam como "um divisor de águas" para a Igreja Católica, uma vez que a pôs na esteira da concorrência religiosa (ANTONIAZZI, 2004), na qual há muito já estavam as denominações pentecostais protestantes.

Ao Ceará, a RCC teria chegado em 1975, a partir de retiros pregados pelo Padre Eduardo e pelo Padre Jonas Abib (que depois se tornaria o fundador da Comunidade Canção Nova, em Cachoeira Paulista-SP). Seu desenvolvimento teria sido levado a termo graças ao trabalho missionário do Padre Caetano, que depois fundaria, no bairro do Cristo Redentor (antigo Pirambu), o Instituto Nova Jerusalém.

No entanto, convém aqui destacar o seguinte: a RCC apresenta-se como a faceta católica de um movimento mais amplo: o "pentecostalismo", conforme apontei anteriormente. Isso fez com, que durante muito tempo, no interior da Igreja, uma considerável parcela do clero e dos fiéis fizesse do movimento uma representação do que seria uma "face protestante", uma "outra Igreja" dentro da Igreja, mesmo uma "seita"[14] dentro do catolicismo, que não guar-

dava relações com o modo de ser católico configurado no Brasil; isto porque, desde seus primórdios, a RCC pretendeu renovar a própria estrutura da Igreja, transformando-a, apresentando-se, ela mesma, como uma "nova forma de ser igreja". Isso talvez se explique, entre outras coisas, além das expressões "carismáticas" (falar em línguas, oração de cura e libertação, cânticos de louvor etc.), pelo fato de que, desde o início, a RCC despertou em seus membros o interesse pela fundação/organização de "comunidades", espaços de "separação" daqueles que seriam seus adeptos em relação ao conjunto dos fiéis católicos, para dedicarem-se à vida "renovada".

O GRUPO DE ORAÇÃO: A CENTRALIDADE COMUNITÁRIA DO CATOLICISMO INDIVIDUALIZADO

O "grupo de oração" é o espaço por excelência da ação da RCC[15]. Geralmente realizado em duas horas, constitui-se como um momento de cânticos de louvor (animados por uma equipe de música, chamada de "ministério"[16]), momentos de oração mais intimista, com forte teor emocional, oração de cura, manifestação dos dons carismáticos (oração em línguas, profecia, revelação, repouso no Espírito etc.), seguido de momento de pregação de algumas mensagem a partir de um texto bíblico e uma finalização, comprometendo o fiel a evangelizar e a levar mais alguém à reunião seguinte. Assim, é mesmo possível dizer que é graças às reuniões do grupo de oração que, no interior da RCC, a dimensão "carismática" do movimento (sua identidade mesma) sobrevive, rotinizando-se sem "se rotinizar".

O coordenador do grupo — por muito tempo tendo sido chamado pelo termo "pastor" (levando a uma série de desconfortos com a Igreja, uma vez que "pastores" são os sacerdotes, e somente eles. Isso engendrava uma certa "disputa" entre quem deveria ser escutado pelo fiel: o padre ou seu "pastor"?) — é quem conduz todos os momentos, constituindo-se como alguém de considerável notoriedade (que eles chamam de "unção" ou mesmo "poder": "fulano ora com poder", "fulano é muito ungido" são expressões corriqueiras entre os membros dos grupos de oração em relação aos "pastores"), uma vez que, além de coordenar o grupo, exerce um papel formativo na vida de cada membro. Sobre ele/a recai a "graça" e a "autoridade"[17] de conduzir a vida espiritual de "suas ovelhas", exercendo mesmo um "poder pastoral" sobre elas.

Para tornar-se membro de um grupo de oração, e da RCC, é preciso que o fiel participe de um "Seminário de Vida no Espírito Santo". Trata-se de um evento, geralmente realizado em dois dias de retiro, no qual se ouvirão pregações sobre

temas relacionados ao *kerigma* (anúncio da salvação), e que são assim organizadas: amor de Deus, pecado e salvação, falsas doutrinas[18], promessa do Pai, Pentecostes e, após isso, o momento culminante: a imposição de mãos dos membros já ativos sobre aqueles que ainda não fazem parte da RCC para que "recebam o dom de línguas", que se chama o "momento da efusão do Espírito Santo".

Os grupos de oração constituem o momento de renovação espiritual dos fiéis, sem substituir, contudo, a vivência sacramental (ou seja, sem substituir a obrigatoriedade da missa e demais sacramentos), mas "renovando-a", dando-lhe um "novo vigor", gestando uma nova *práxis* católica. Importa salientar isso — o objetivo de uma nova práxis no interior do catolicismo — uma vez que a RCC se constitui como "um processo de diferenciação interna do catolicismo", tanto no sentido de diferenciar-se do "outro católico", como do "outro cristão", e do "não cristão", engendrando, assim, novos "sujeitos religiosos" em várias dimensões (MIRANDA, 2012).

Assim como no movimento pentecostal[19], a RCC defende que a renovação espiritual, seu objetivo maior, só é possível com a importância conferida pelo fiel à vivência dos dons carismáticos[20], entendidos como dons do Espírito Santo. Tais dons são os "carismas", dádivas de Deus que devem ser usadas por aqueles que tiveram o privilégio de recebê-las, quando da "efusão do Espírito Santo", marca maior da RCC:

> Para o movimento, sem o Espírito e sem os carismas, não há Igreja Católica. Assim, não existe cristão que não tenha algum carisma, sendo que, para o movimento, cada cristão é um carismático. O movimento estabelece um processo para explicar a entrada do indivíduo na vida cristã, que passa pelo batismo, confirmação e eucaristia, tidos como meios de iniciação. O carismático se considera um representante de uma nova realidade, o Espírito Santo, e tem sua marca na experiência com esse Espírito (SOFIATI, 2009, p. 226).

> O exercício dos dons carismáticos é fundamental, no contexto de afirmação da RCC. Só por meio deles e da sua prática constante é que o fiel pode considerar-se efetivo membro de uma comunidade carismática. Não há, com efeito, verdadeiro carismático sem o exercício dos carismas espirituais — o que seria um contrassenso. Eles são o sinal visível da presença e da ação do sopro divino no cristão. O dom de línguas, assim, é o elemento primordial. Como costumam dizer aqueles que participam dos grupos de oração, é a porta para os outros carismas (OLIVEIRA JR., 2000, p. 34).

> No caso do Movimento Carismático, Deus age por meio dos dons do Espírito Santo, que são concedidos aos fiéis, nem sempre numa relação direta com os seus merecimen-

> tos como indivíduos. Entre esses dons, os mais presentes e mencionados por todos são os dons de línguas, o dom de interpretação, o dom de profecia e o dom de cura. [...] Ao receberem esses dons, as pessoas agem não por si mesmas, por uma virtude intrínseca ou sabedoria própria, mas porque estão cheias do Espírito, que ora, fala e age por elas (MAUÉS, 2002, p. 70)

Essa dimensão "carismática", por assim dizer, da RCC, que lhe confere a identidade que lhe é própria dentro do catolicismo, necessita do exercício cotidiano dos dons, seja nas reuniões de grupos de oração, nos eventos de massa, na oração individual dos fiéis ou mesmo nas missas, que são celebradas por sacerdotes ligados ao movimento ou celebradas nos espaços pertencentes à RCC. A experiência de "ser batizado no Espírito" constitui-se, de fato, como algo extraordinário para o fiel carismático, que precisa ser realimentado cotidianamente, tornando tal experiência algo ao mesmo tempo "rotinizado" e "extraordinário". Na verdade, é como se a rotina do "carismático" tivesse de ser, toda ela, "carismática", "mágica", "extracotidiana". O "batismo no "Espírito" atua (ou deve atuar), pois, como um marco divisor na e da biografia do indivíduo.

Todos os membros da Comunidade Católica Shalom que foram entrevistados para a pesquisa que deu origem a este livro assim apresentaram sua experiência: antes e depois do "batismo". Emmir Nogueira, por exemplo, assim se refere à sua própria experiência: "Quando eu fiz a experiência do batismo no Espírito Santo, foi uma experiência avassaladora. Aí minha vida já não tinha mais nada meu, só se eu fosse muito doida e desonesta, com Deus, para dizer que eu era a mesma pessoa. Acabou-se, ali eu morri". Outros membros da Comunidade Shalom também rememoram tal acontecimento como o grande "divisor de águas" em suas biografias. Vejamos o relato abaixo:

> Quando eu tive a experiência do meu batismo no Espírito Santo, o que eu vivi foi tão forte que me sentia uma louca... Com um sorriso tão grande que até doía, embriagada de amor, e parecia que meu coração ia explodir de tanta gratidão a Deus. [...] Amo a Deus de maneira inexplicável e por isso me sinto tão feliz e realizada quando vejo alguém tendo a mesma experiência (DIAS, 2015, p. 92).

No mesmo livro, Joicy Nazareth, missionária da Comunidade de Vida, que mora na missão de Budapeste, relata o seguinte acerca da caminhada de um jovem italiano:

> É impressionante acompanhar a caminhada do Giuseppe. Ele participou aqui do Seminário de Vida no Espírito Santo e ficou no Grupo de Oração na Fase Querigma. Vem à

> nossa casa toda segunda, quarta e quinta, está em todos os encontros e passeios que realizamos. Diz que encontrou amigos verdadeiros aqui e não quer mais voltar para a Itália. Está começando a ler a Bíblia, tendo contato íntimo com ela pela primeira vez. Está sendo acompanhado pelo Anderson, missionário da Comunidade que fala um pouco de italiano. Ele não perde um acampamento. Outro dia me disse: 'não sei por que, mas estou muito feliz, está tudo tão bem na minha vida. Eu tenho tudo aqui'. (*IDEM, ibidem*, p. 98).

Assim, como pudemos ver nos relatos transcritos, indivíduos comunitariamente associados a instituições religiosas (como os membros da RCC, em geral, e da Comunidade Católica Shalom, em particular), no intuito de operarem maior credibilidade em torno das experiências por eles vivenciadas nessas estruturas, são o tempo todo convidados (interpelados, seria o melhor termo) a darem mostras de uma certa "ruptura" com o seu passado, operada por algum feito a partir dessa instituição, e tal ação inscreve-se como uma "reformulação do passado", que passa a ser contado numa certa "linha" de acontecimentos que os preparavam para a experiência religiosa, que os conduziam para o momento de "experiência" que modificou suas vidas, funcionando, essa experiência (ou melhor, a compreensão presente dessa experiência) como um verdadeiro "rito de passagem", na interpretação de sua história.

> Há alguns casos em que a reinterpretação do passado faz parte de uma atividade deliberada, plenamente consciente e intelectualmente integrada. Isso acontece quando a reinterpretação da biografia constitui um dos aspectos da conversão a um novo *Weltanschauung* religioso ou ideológico, isto é, um sistema de significação universal *dentro do qual* possa ser situada uma biografia pessoal. Assim, o convertido a uma fé religiosa pode agora entender sua vida pregressa como um movimento providencial em direção ao momento em que a névoa se dissipou diante de seus olhos [...] A conversão traz uma nova periodização à biografia — aC e dC, pré-cristão e cristão, pré-católico e católico. Inevitavelmente, o período anterior ao fato agora designado como decisivo é interpretado como uma preparação [...] Em outras palavras, a conversão é um ato no qual *o passado* é dramaticamente transformado (BERGER, *1976*, p. 73, grifos do autor).

Estaríamos, assim, diante do processo de "alternação biográfica", ou seja, um processo por meio do qual os indivíduos, dentro de uma experiência de "conversão" a uma visão de mundo universalizante (como é o caso da RCC), que porta uma mensagem soteriológica, releem suas biografias a partir da mensagem transmitida pela instituição a qual deram seu assentimento; mais do que isso, a partir da interpelação dessa instituição, cuja mensagem de "conversão", bem como sua "efetividade", dependem, em grande medida,

dessa reinterpretação, dessa percepção de "alternação" na vida dos indivíduos. A exibição da mudança de vida, que serve como "testemunho" e "prova" da eficácia da mensagem transmitida, torna-se uma condição para o pertencimento a tais sistemas de cosmovisão.

Ao apregoar "um novo modo de ser católico", compreendo que a RCC, apesar da tensão inicial com a hierarquia (em especial, a brasileira, como veremos mais adiante), veio a reforçar a velha máxima católica de que "fora da Igreja não há salvação", uma vez que alinhou, desde sempre, sua pregação de necessária "via renovada" com a insistente necessidade de "vida sacramental", em especial no apreço conferido à Eucaristia, visível nos momentos de adoração ao santíssimo sacramento, em que muitos têm a experimentação de curas.

Como local do "batismo" e da "renovação do batismo", os grupos de oração constituem-se como verdadeiras "comunidades espontâneas" (MIRANDA, 1999, p. 52) no interior da RCC: "depois do batismo no Espírito meu desejo era sair e gritar ao mundo que eu encontrei o amor", disse o entrevistado B; "ser batizado no Espírito me deixou com uma vontade imensa de viver com os outros que experimentavam o mesmo que eu", relata o entrevistado E. Nesse sentido, podemos observar como os "grupos de oração" funcionam como "o" movimento de grande importância para a RCC, pois é por meio deles que fiéis são "evangelizados" e "perseveram" nos processos de reconfiguração de sentido, tanto de sua fé, como mesmo de sua existência biográfica.

Além dos grupos de oração, a RCC notabilizou-se pela realização de grandes eventos, em âmbitos nacional e local. Acampamentos de oração, Cenáculos, Queremos Deus, encontros de carnaval, encontros de formação, retiros para as mais diversas categorias[21] têm sido realizados em lugares de grande visibilidade pública, sendo os preferidos estádios[22] ou ginásios. Mesmo em meio universitário existem segmentos da RCC especializados no trabalho de evangelização.

A "novidade" representada pela RCC no interior do catolicismo deve-se, dentre outras coisas, aos seguintes elementos: recolocou no interior da Igreja o diálogo entre o catolicismo erudito e o popular; introduziu a emoção nas expressões rituais, recriando a referência mítica e miraculosa como solução de problemas e aflições dos fiéis[23]; criou novos adversários para o catolicismo (com destaque para a *New Age* e os neopentecostais), acirrando a disputa religiosa e, no caso do Brasil, reivindicando o catolicismo como única religião verdadeira do país; propôs novas técnicas mercadológicas para propagação da mensagem religiosa; localizou a Igreja na linha dos movimentos que pregam a volta à tradição, propondo-se ser o refúgio moral para os fiéis que procuram estruturas sólidas e firmes, diante da imensa gama de opções que o mercado proporciona (CARRANZA, 2000).

ALGUMAS NOTAS SOBRE A RELAÇÃO RCC *VERSUS* HIERARQUIA CATÓLICA NO BRASIL

As relações entre a RCC e a hierarquia católica, da parte do movimento carismático, são sempre apresentadas como "harmoniosas", porque prenhes de "obediência" por parte dos membros do movimento, não resistem a uma análise mais atenta (o que não foi feito por este pesquisador a contento). Apesar de ser lugar-comum nos textos de eminentes pesquisadores da área, que apresentam a RCC como uma "investida" da Igreja para estancar a perda de fiéis, essa colaboração entre leigos do movimento e clero não parece ter sido assim tão "colaborativa" no Brasil, ao se considerarem tanto as tomadas de posição de importantes figuras do episcopado (como Dom Aloísio Lorscheider) ou alguns documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e, também, o que é mais importante, o "testemunho" de algumas lideranças do movimento que foram entrevistadas para a pesquisa que deu origem a este livro, e que pediram para não ser, aqui, identificadas.

O primeiro documento oficial do Vaticano sobre a RCC foi publicado em 1975, a pedido do Cardeal Leon Suenens: intitulou-se "Orientações Teológicas e Pastorais da Renovação Carismática Católica" e se pretendia ser um "guia" para a atuação do movimento, que, em menos de 10 anos, já contava com a "preocupação" e com o "zelo" orientador da Cúria Romana. Doze anos depois, em 1986, durante o pontificado de João Paulo II, no Encontro Episcopal Latino-Americano, reconheceu-se a tese de que a Igreja estaria vivendo "um novo Pentecostes".

Apesar de ser um movimento originário de leigos, a RCC demonstrou, desde suas origens, uma arraigada concepção de obediência e pertença à Igreja Católica. O culto fervoroso a Maria, o apego à celebração da eucaristia (missa) e a obediência ao Papa perfilaram o caminho de legitimidade da RCC no interior do catolicismo, o que se iniciou com o papa Paulo VI (que discursou em 1973 aprovando os meios e propósitos da RCC) e se consolidou com o papa João Paulo II[24], que em 1998 definiu o movimento como uma "primavera na Igreja".

Para legitimar-se frente à cúpula da Igreja, a RCC procurou, por intermédio de uma considerável literatura produzida por seus membros (seja no Brasil, seja com traduções de material produzido em outros países), demonstrar uma total "docilidade", submissão em relação à autoridade institucional, diminuindo possíveis efeitos negativos que a proximidade com as práticas pentecostais protestantes poderia acarretar ao movimento[25], além de reafirmar a Renovação Carismática como uma renovação cristã autenticamente católica, conforme lembra padre Haroldo:

> Uma das provas mais evidentes de que se trata de uma Renovação Cristã autêntica está no fato de não afastar as pessoas das práticas tradicionais da religião. Pelo contrário, dá-lhes, de maneira notável, um amor maior pelo santíssimo sacramento, uma devoção mais profunda pela celebração eucarística (...) e, muitas vezes, uma nova e maravilhosa apreciação do papel de Nossa Senhora na vida cristã (...)

A visita do papa Bento XVI, em 2007, ao Brasil, na ocasião da abertura da 5ª Conferência Geral do Episcopado da América Latina e Caribe, bem como seu discurso contra a descriminalização do aborto e defesa de temas tidos como conservadores (a terminante interdição do sacerdócio de mulheres e do fim do celibato sacerdotal, a oposição à união civil de pessoas do mesmo sexo e o entendimento de sua relação como constituinte de um núcleo familiar, a oposição a pesquisas com células-tronco, o uso de anticoncepcionais dentre outros), expressaram objetivamente uma simpatia do Papa aos movimentos católicos que estão obtendo êxito na estratégia conservadora de reconquistarem fiéis ao catolicismo, em particular a Renovação Carismática Católica, conforme nos lembra Sofiati (2007).

O papa Francisco tornou pública sua "conversão" em relação ao que pensava da RCC[26], e seu posterior trabalho, como cardeal, de assessor do movimento, o que lhe teria conferido uma nova visão acerca das práticas religiosas deste, o que o levou a enxergar o "bem" que operara na vida eclesial, uma vez que a RCC:

> É uma corrente de graças, um sopro renovado do Espírito a todos os membros da Igreja, leigos, religiosos, sacerdotes e bispos. É um desafio para todos nós. Ninguém faz parte da Renovação, mas ela faz parte de nós, com o pacto de que aceitemos a graça que nos oferece. Esta obra soberana do Espírito suscitou homens e mulheres renovados, depois de terem recebido a graça no Batismo, no Espírito, deram vida a associações, comunidades ecumênicas, escolas de formação e de evangelização, congregações religiosas, comunidade de ajuda aos pobres e necessitados (FRANCISCO, discurso aos membros da RCC, 2014. Disponível em http://papa.cancaonova.com/ninguem-faz-parte-da-rcc-ela-faz-parte-de-nos-diz-papa/. Acesso em 20 de junho de 2016).

Porém, teria sido esse o mesmo movimento de legitimação da RCC no cenário eclesial brasileiro? Parece não haver elementos para afirmar que o episcopado brasileiro garantiu um considerável apoio ao movimento carismático, tendo, ao invés disso, priorizado em certo momento a atuação das CEBs. O apoio de Roma ao movimento não significou, aqui, um ambiente favorável ao movimento da RCC. Veremos como isso se deu a partir de dois documentos.

Antes, convém destacar o seguinte:

> A primeira vez que a CNBB ateve-se à questão com aplicação parece ter sido em fevereiro de 1977, na 15ª Assembleia Geral, embora o movimento carismático tenha sido apenas um entre os treze temas debatidos naquela reunião. Antes da Assembleia, o Cardeal Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, visitou os conselheiros da RCC reunidos para "ouvir o que cada um esperava da Assembleia". A RCC considerou a visita uma boa oportunidade para esclarecer "nossas convicções a respeito". O boletim nacional do movimento informa que o cardeal, juntamente com Dom Silvestre Scandian, bispo de Araçuaí-MG, fizeram um apanhado do pensamento do grupo e levaram para Itaici.
>
> Mas a base da discussão na assembleia foi mesmo o questionário enviado a todo o episcopado nacional, com o clássico modelo: pontos positivos, pontos negativos, opinião pessoal e sugestões. *Responderam 128 bispos*. Os pontos positivos indicados dizem respeito à oração, ao anúncio do evangelho e à *valorização sacramental*. Apenas um indica maior atenção aos carismas e à realização de curas. Entre os negativos, estão as *confusões de ordem doutrinal*, a *supervalorização do batismo no Espírito*, a *preferência pelos dons extraordinários* e *demasiada autonomia em relação ao bispo*. Para seis respondentes, o movimento não traz nenhum benefício (SOUSA, 2005, p. 170. Grifos meus).

Observemos como, já no ano de 1977, o movimento carismático já detinha a atenção da hierarquia católica, a ponto de um número expressivo de seus membros (128 bispos) ocuparem-se de, às vésperas da Assembleia Geral da CNBB, responder a um questionário acerca do movimento. A contribuição enxergada pelos bispos, por assim dizer, girava em torno da retificação da importância do corpo sacerdotal da Igreja, com destaque para a "valorização sacramental", o que significava dizer que enquanto valorizavam os sacramentos (particularmente a eucaristia e a confissão), os carismáticos estavam indo ao encontro das necessidades da Igreja, fortalecendo, por isso mesmo, a atuação do clero.

Contudo, é exatamente nos elementos que punham em xeque a necessidade ou mesmo a utilidade dos sacerdotes que a RCC era vista como algo negativo: as confusões de ordem doutrinal (o que parece sugerir uma "não-autonomia" em relação ao ensinamento da Igreja); a ênfase no "batismo no Espírito" (que tanto sobrevalorizava o ritual da RCC como punha em segundo plano o batismo sacramental, ao menos no entender da CNBB) e nos dons extraordinários; e, sobremodo, a "demasiada autonomia" em relação aos bispos, o que constituía, ao que parece, a maior ameaça do movimento ao clero católico.

As marcas, pois, que caracterizariam as relações entre RCC e CNBB, ao contrário da pronta confiança no movimento externada pelo Vaticano, serão as do incentivo, pela ação missionária, que aglutinaria fiéis dentro da Igreja na perspectiva da recatolização; e a do temor, dada sua dinâmica de autonomia frente aos outros movimentos do catolicismo e mesmo frente ao modelo clerical e paroquial no qual o catolicismo estava organizado, podendo-se mesmo falar, como alguns autores, da RCC como uma "crise do modelo paroquial" católico.

Dentro dessa lógica de ambiguidade em torno das relações entre RCC e CNBB, a figura do cardeal Dom Aloísio Lorscheider é exemplar. Tendo sido por mais de 20 anos arcebispo de Fortaleza, mas profundamente ligado aos processos sociais que culminariam com a redemocratização e com o trabalho pastoral das CEBs (que permitia a alguns referirem-se a ele como um dos "bispos vermelhos", em alusão ao "comunismo"), o cardeal viu nascer, em Fortaleza, um pujante movimento carismático, a partir da atuação do Padre Caetano e, depois, dos jovens que formariam a CCSh. Inclusive, cumpre destacar, a Comunidade logrou êxito em suas empreitadas desde o início graças ao apoio encontrado na pessoa do cardeal, especialmente por sua suposta relação de amizade com Moysés de Azevedo. Contudo, o cardeal guarda em seu arcebispado uma série de relações controversas com o movimento.

Uma das entrevistadas da Comunidade, ao ser questionada sobre uma certa "ambiguidade" no trato de Dom Aloísio com a RCC (inclusive com a Comunidade Shalom), releu assim a proximidade do cardeal com a Teologia da Libertação:

> Existem paradoxos que não são contraditórios. A teologia da libertação nasce na academia e enquanto teoria — e isso era belo, levar a Igreja a estar junto dos pobres, diminuir essa separação, isso é muito belo enquanto teoria... e a coisa, na prática, foi um desastre [...] muitos ainda acreditavam na teoria, e assim foi. Dom Aloisio, enquanto bispo, tinha toda uma Igreja... um bispo não pode chegar numa igreja e, se ele tem uma posição contrária de maior parte do clero, ele não pode varrer o clero que tenha uma posição diferente. Ele precisa unir, o bispo é um homem de unidade. Diz-se que Dom Aloisio era um simpatizante (da Teologia da Libertação), mas não se pode dizer que ele era um expoente do pensamento da Teologia da Libertação. O fato de ele acolher a Comunidade que nasceu dentro da Renovação Carismática, uma pessoa que faz isso com um movimento que nasce dentro do Renovação, com os carismas [...] e o bispo acolher a comunidade, reconhecer o carisma da Comunidade, o carisma que está na Igreja se vê claramente em Dom Aloísio, que acolhe a Comunidade (Josefa Alves, consagrada da Comunidade de Vida).

Essa, porém, não parece ser a opinião de uma outra liderança da RCC, escutada para a pesquisa que deu origem a este livro, e que pediu para não ser identificada:

> Com Dom Aloísio, sempre foi um relacionamento filial — com relação ao Moysés, principalmente; com a Emmir, menos. Dom Aloísio nos espantava, porque ele nos recebia e conversava conosco como um pai, direcionando, até detalhes; em público ele tomava outra postura. Isso nos espantava, e me espanta até hoje, porque era um homem de caráter. Até hoje, quando eu penso, eu me espanto; até hoje, não entendi.

Esse segundo depoimento parece-me mais próximo da realidade, o que pode ser demonstrado pelo seguinte relato (longo, mas que penso ser necessário transcrever, dada a riqueza de detalhes), no qual se narra um conflito de opiniões entre o cardeal brasileiro e dois outros cardeais presentes na reunião da Congregação para a Doutrina da Fé, realizada em 6 de outubro de 1987, em preparação para o Sínodo dos Bispos, em que se discutiu a pretensa "autonomia" dos movimentos eclesiais, dentre eles as Comunidades da RCC, frente à autoridade dos bispos diocesanos pelo fato de terem o beneplácito da Santa Sé:

> Face a esta "artilharia pesada" em favor dos movimentos, no dia 8 de outubro, o cardeal brasileiro Dom Aloísio Lorscheider, uma das figuras mais respeitadas da Igreja latino-americana, apareceu cedo para fazer valer a autoridade dos bispos locais e exprimir as desconfianças sobre os muitos perigos dos movimentos. Eles têm que trabalhar "em quadro de sincera obediência ao pastor da igreja local, em estreita comunhão com ele", disse o cardeal. Recorrer à autoridade do Papa não era suficiente: "Comunhão com o pastor supremo requerer comunhão com o pastor da igreja local, que dirige a comunidade a ele confiada como vigário de Cristo e que o faz com sua autoridade própria e imediata". Lorscheider tomou abertamente a defesa daqueles que acreditam que "se deve evitar a ação pastoral paralela" e dos pastores que não estão dispostos a abrir mão de sua autoridade simplesmente porque esses grupos autônomos apresentam-se com a bênção do Papa.
>
> [...] Em desafio direto à intervenção da véspera do cardeal Lorscheider, o cardeal Luigi Giussani fez um apelo dramático à autoridade do papa no florido linguajar do novo ultramonismo dos movimentos: "A ordem da grande disciplina da Igreja, canal da liberdade conferida pelo Espírito Santo, floresce na comunhão com o sucessor de Pedro, espaço da paz suprema para cada crente". Tendo estabelecido a autoridade papal como solução para qualquer conflito local, Giussani reconhecia que "os movimentos

devem obediência aos bispos mas como profunda mortificação". Os bispos, entretanto, deviam aos movimentos "a liberdade por intermédio da qual a paternidade dos bispos, sobrepujando suas opiniões e perspectivas pessoais, é capaz de respeitar a identidade do carisma e aceitar como fator construtivo, mesmo no plano pastoral, a expressão prática do carisma em sua diocese. Em outras palavras, o bispo não devia interferir nem na identidade nem na atividade do movimento, mas simplesmente "reconhecê-lo" (URQUHART, 2002, p. 89).

O cardeal brasileiro, portanto, instaurara um debate no Sínodo acerca dos novos movimentos, ao certo por já identificar em sua diocese certos sinais de esgarçamento de sua autoridade como pastor local. Porém, estaria ele assim agindo pensando em alguma realidade comunitária específica?

Assim, o choque entre as comunidades da RCC e a autoridade do bispo local, no Brasil e no mundo, desde sempre se constituiu motivo de desconfiança e reserva dos bispos por, de certa forma, ameaçarem seu poder sob uma jurisdição específica, a diocese, uma vez que a escolha dos movimentos, como a RCC, foi desde sempre um alinhamento a Roma, o que, juntando-se ao fato de ser uma "faceta católica" do pentecostalismo protestante, forjava uma ameaça de "Igreja paralela":

> Alguns bispos ficam irritados pelo fato de o epicentro desses movimentos estar fora de suas dioceses e de as ordens partirem de outras igrejas, de outras nações ou de outras culturas [...] Além disso, os vários concílios diocesanos realizados na época pós-conciliar sentem que as atividades desse movimentos procuram passar ao largo da autoridade deles e não se coadunam com os planos de pastoral diocesana [...] Há casos em que o bispo chega até a perguntar se ainda continua a ser o chefe de sua diocese (URQUHART, 2002, p. 88).

Sobre essa acusação de que a RCC forjaria uma "Igreja paralela", a referida liderança, que pediu para não ser identificada, comenta:

> Essa acusação perdurou durante anos. Hoje, diante dos frutos não há mais argumento. Se nós estivemos presentes na Catedral durante a Semana Santa, durante o Natal, ela estaria vazia. Será que somos mesmo paralelos? Por que vamos para lá? Porque lá a gente reconhece a unidade e quer fazer unidade. Além disso, durante todos esses anos, eu vi um esforço comovente da Renovação tentar se relacionar com o que os vários bispos chamavam de "igreja". O que a gente vê é que a Igreja é o povo de Deus, é os leigos e a hierarquia, mas não sei com que conceito eles consideram "igrejas" como frutos paralelos.

Voltemos a Dom Aloísio. Na missa realizada em 1992, por ocasião dos 10 anos da CCSh, o referido cardeal teria feito uma homilia que desagradou a quase todos os membros da Comunidade, uma vez que o teor foi de total ataque ao uso dos carismas, em especial o dom de línguas[27]. O fato é que, dois anos depois, seria publicado o primeiro documento da CNBB dirigido à RCC, com um conteúdo muito semelhante ao que Dom Aloísio havia falado na referida homilia. Teria sido ele um dos autores?

Nas "Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica", publicadas no documento de número 53, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) faz uma série de ressalvas, recomendações e evitações às práticas e às linguagens então em curso no movimento e, como veremos, constituíram-se sua marca identitária. Parecia haver, pelo teor do documento, um receio por parte dos bispos de que o movimento se tornasse uma Igreja paralela, aproximando-se por demais dos pentecostais evangélicos.

Em linhas gerais, o documento diz o seguinte: reconhece o "novo dinamismo e entusiasmo" trazidos pela RCC à Igreja; percebe nela um dos "novos caminhos que o Espírito suscita", mas alerta para possíveis "deturpações"; reconhece a importância dos carismas, mas afirma que eles não exprimem "a perfeição da salvação", sendo preferível a "caridade"; acentua a supremacia "do ministério episcopal-presbiterial", reforçando a supremacia do clero, apesar de reconhecer a "liberdade associativa dos fiéis", chamando-os a uma "responsabilidade em professarem a fé católica", expressa por uma comunhão tanto com o papa quanto com o bispo, cabendo a este a responsabilidade por "corrigir o que for necessário"; sugere que os membros da RCC participem de outros movimentos da Igreja; recomenda que se evite o uso de termos já consagrados no catolicismo e que se evitem reuniões de grupos de oração no horário da missa; recomenda evitar o uso do termo "batismo no Espírito"; sugere moderação no uso dos carismas[28], devendo os bispos assegurarem a autenticidade desses carismas; recomenda o cuidado com o espirito "milagreiro" ao se rezar por cura; dentre outras coisas a se evitar, mas que faziam e fazem parte da identidade carismática.

Um documento, portanto, que demonstra uma linha de disciplinamento da RCC por parte da hierarquia, sob o receio de perder o controle sobre o movimento que, não custa lembrar, surgiu no meio de leigos. Recomendar, pois, a cautela no uso dos dons carismáticos, em especial o de línguas e o dom de cura, era atacar a identidade carismática no que ela tem de "carismática", uma vez que a própria razão de ser da RCC é a vivência dos dons carismáticos dentro do catolicismo. Uma "obediência", pois, às recomendações da CNBB poderia ter findado a existência da RCC como "renovação carismática".

Quis eu saber de minha entrevistada (que não quis ser identificada) as reações, na época, dos membros da RCC ao documento. Sua resposta expõe, uma vez mais, as fissuras entre o movimento e a CNBB:

> Esse documento de 94 foi recebido pela RCC em geral com espanto e tristeza, porque a gente não entendeu bem. Existe no Brasil Renovação e Renovação, liderança e liderança, joio e trigo. Houve, em certos lugares do Brasil, realmente um verdadeiro exagero com relação ao dom de línguas, em que as pessoas ficavam forçando até as pessoas a rezarem. Me parece que a CNBB pegou esses casos e generalizou no documento. Na época, houve muita revolta, no sentido de não se sentir compreendido. No meu ponto de vista, uma das coisas que a CNBB falhou, há até pouco tempo, foi em não sentar e conversar. Esse tipo de diálogo, paterno, fraterno, nunca houve com relação à CNBB e à Renovação. A CNBB se limitava a fazer documento e soltar, sem consulta e sem diálogo. Não é esse o papel da Conferência, que tem papel de pastoreio, de paternidade, e não de "canetada". Quando nós lemos aquilo, nós dissemos: "bom, estamos forçando os dons ou eles estão acontecendo?" Nós continuamos tranquilamente.

> Sem ação do Espírito Santo, não há evangelização. O foco principal das comunidades é a evangelização, não são os dons. Seja evangelização dos casais, dos jovens, dos pobres, seja dos presidiários. Enquanto isso, me perdoe a ironia, a CNBB fica escrevendo documento, e a gente vê um esvaziamento das pastorais, as pastorais em geral se reúnem para brigar, disputar cargo, uma coisa vazia. O batismo no Espírito Santo de fato modifica as pessoas, traz uma parrésia nova, leva as pessoas a rezarem, a buscarem a santidade, a buscarem viver a fraternidade. O foco que se vê nas Comunidades é a evangelização, não são os dons, não são os dons, e o foco que se vê na RCC é a evangelização. Não sei o que seria da evangelização no Brasil sem as Novas Comunidades. Estaríamos todos nas seitas. Porque não tem alma, não tem vida. A estrutura paroquial é sem vida, sem alma. As pessoas já não dão tanto crédito a tantas coisas da Igreja.

Um outro documento solicitado para a compreensão da teologia dos novos movimentos eclesiais seria publicado em 1997 sob o nome "Teologia dos Movimentos Católicos". Nele aparecem aspectos positivos e negativos, bem como "recomendações" acerca dos seguintes movimentos: Comunhão e Libertação, Focolares, Schoenstatt, Neocatecumenato e Renovação Carismática Católica.

A quem empreende uma leitura do documento chama a atenção o tamanho do espaço destinado aos "aspectos negativos" da RCC, que reiteram os pontos a serem evitados, elencados no documento de 1994: a oração em línguas podia gerar a impressão de constituir ponto alto de espiritualidade, e o

dom de curas cair no curandeirismo; o repouso no Espírito poderia causar um clima de "histeria coletiva" e de "debilidade psíquica"; o "batismo no Espírito" poderia criar confusão em relação ao batismo sacramental; havia uma "fácil credibilidade" nas profecias e nas visões; o risco de fechamento na própria espiritualidade do movimento; interpretação da Bíblia sem a orientação da Igreja; a insistência nos exorcismos, dentre outras. A conclusão é taxativa: "esses movimentos parecem ser uma Igreja paralela em potencial, fechados em si mesmos e interligados internacionalmente entre si e com Roma" (CNBB, 1997).

Essas recomendações, mais uma vez, permitem aos estudiosos do catolicismo traçar um perfil do que representaria, para os bispos (mas não para Roma), uma Igreja cada vez mais deslocada para a ação evangelizadora dos "movimentos", e não mais das "pastorais", o que acarretaria cada vez mais autonomia frente ao exercício da autoridade eclesial dos bispos em suas dioceses. Teríamos, assim, no interior do catolicismo

> [...] o deslocamento de uma Igreja com movimentos para o modelo de uma Igreja configurada pelos movimentos. Eles se transformam numa constelação de "dioceses flutuantes" ao estilo da prelazia pessoal da *Opus Dei*. Cada um deles se considera único, total, exclusivo [...] Aumenta a distância entre o católico normal paroquial e o dos Novos Movimentos Religiosos, entre as celebrações numa paróquia tradicional e as dos e nos movimentos. Opõe-se ao anonimato do púlpito a dinâmica do segmento fervoroso (LIBANIO, 2004, p. 61).

Os Novos Movimentos, dentre eles a RCC, dão cada vez mais mostras de que "vieram para ficar", impondo suas dinâmicas ao catolicismo. As missas, por exemplo, passam cada vez mais a ser diferenciadas entre missas "alegres", "fervorosas", "de cura", e aquelas que são "normais", "sem vida"; "padres tradicionais" *versus* "padres modernos", "padres com poder", "padres santos". Por três ou quatro vezes, cheguei para realizar entrevistas no Centro de Evangelização Shalom da Paz, na Aldeota, em dia de quinta-feira, quando o Padre Antonio celebrava sua "missa de cura", e observei grupos chegando às 13 horas, quando a missa começaria apenas às 19h. Indaguei, por duas vezes, a senhoras sobre o motivo de chegarem tão cedo e virem de tão longe. "Ora, por quê... você já assistiu a uma missa do Padre Antonio?", foi o que obtive como resposta. Definitivamente, depois da RCC não é "qualquer missa" que "é" missa! Na verdade, na lógica da espiritualidade contemporânea, que assegura a livre adesão dos indivíduos a partir de uma experiência por eles vivenciada e realimentada, importa que a religião lhe toque pessoalmente, o que a RCC, por meio de sua ênfase no emocionalismo, opera muito a contento.

Como lembra Hervieu-Lèger (2000, p. 49), a modernidade operou um deslocamento de "verdades autorizadas" por estruturas institucionais, que agora precisam ser validadas pela autenticidade conferida pelo sujeito crente. Verdades anteriormente reconhecidas e emanadas de autoridade eclesial agora precisam ser "testemunhadas" e "significadas" por indivíduos em suas trajetórias pessoais, alcançando, assim, e somente assim, um "sentido"

Passados alguns anos, com as Novas Comunidades e os Movimentos devidamente legitimados pela Igreja de Roma, as relações com os bispos brasileiros, dada a pujança da presença do movimento carismático no Brasil, parece ter sido modificada, e hoje ser uma relação de mais reconhecimento e confiança. Talvez pelo fato de os últimos três papas (João Paulo II, Bento XVI e Francisco) não terem economizado elogios ao movimento, estando presentes em diversos de seus eventos comemorativos. Foi João Paulo II quem, em 1998, dirigiu-se ao movimento como uma "nova primavera na Igreja"[29], vendo neles um importante aliado na luta pela recatolização dos países em que a Igreja havia perdido o monopólio religioso e, por isso mesmo, cultural, uma vez que tais movimentos centram-se num ideal de cristandade como um valor "cultural", ou mesmo "contracultural"[30].

Capítulo 2
O carisma e a tradição: as “Novas Comunidades” católicas

Conforme vimos no capítulo anterior, os movimentos iniciais da RCC caminharam para identificá-la como uma "novidade" advinda do Concílio Vaticano II, que havia estabelecido um *aggiornamento* no interior do catolicismo, cujos dois principais pilares, a meu ver, eram exatamente a adaptação da linguagem da Igreja aos novos tempos e o espaço destinado ao trabalho dos fiéis leigos, que, agora, viviam uma nova dimensão dentro da Igreja. A RCC, como um movimento predominantemente composto e conduzido por leigos, embora buscando sempre uma maior proximidade com Roma, seguia realizando trabalhos nas paróquias sem a busca de uma "institucionalização" de sua ação dentro do catolicismo. Assim, guardava sua identidade de "novidade" tanto pelo fato de trazer o pentecostalismo para dentro da Igreja, como por rejeitar formas de institucionalização da experiência cristã tal como formatada pelo "novo Pentecostes". Parecia, por assim dizer, guardar a "liberdade do Espírito", como um "vento que sopra onde quer".

Uma significativa mudança ocorre, a partir do final dos anos 70 (tanto no Brasil como em outros lugares do mundo, como França, Itália, Estados Unidos e Canadá), com o surgimento de novas formas de agrupamentos religiosos, de identidade carismática, que se relacionarão diretamente com o secular problema de crise vocacional pelo qual o catolicismo vinha passando e que, posteriormente (em especial no pontificado de João Paulo II, quando serão reconhecidas inclusive pelo Direito Canônico), serão conhecidas como "Novas Comunidades" ou "Novas Fundações" ou "Comunidades de Vida no Espírito"[31], ou ainda "Comunidades de Vida e Aliança".

Trata-se de formas de vida "institucionalizadas", estruturadas nos moldes das ordens religiosas tradicionais, mas que, por guardarem identidade com a RCC, foram denominadas pela Igreja como "Novas Comunidades"[32]. São elas estruturas comunitárias consolidadas econômica e socialmente, com autonomia estrutural[33], e conhecidas no meio carismático como Comunidades de Vida e de Aliança. Estamos, assim, diante de novas formas de agregação/associação religiosa, no interior do catolicismo, capazes de produzir novos mecanismos societários de identidade religiosa[34].

Segundo matéria publicada pelo jornal *Settimana News*, em abril de 2017, um Censo realizado em 2010 (o primeiro desde que esse tipo de associação surgiu) pelo teólogo italiano Giancarlo Rocca, os números das Novas Comunidades seriam os seguintes: haveria registros da Santa Sé de 775 Novas Fundações ou Novas Comunidades, das quais 205 estariam nos Estados Unidos, 200 na Itália, 161 na França[35], 44 no Brasil e 20 na Espanha. A matéria ainda informa que o Censo constatou uma considerável estabilização dessas comunidades nos últimos vinte anos (pontificado de João Paulo II), advindo de um

crescente reconhecimento delas por meio das dioceses, o que, contudo, não impediu a intervenção direta da Igreja no governo de 70 dessas Comunidades, havendo mesmo 15 em que seus fundadores estão sob investigação judicial.

A matéria prossegue com um importante balanço de algumas das Novas Comunidades brasileiras citadas no Censo de Rocca:

> Canção Nova foi fundada em 1978 por um salesiano (Jonas Abib) e é a mais difundida entre as novas comunidades. Conta com 1.348 membros consagrados (763 nas comunidades de vida e 585 nas comunidades da aliança): 47 são sacerdotes. O canal de televisão com o mesmo nome abrange todo o país. Por sua sede central, passam, por ano, cerca de um milhão de pessoas, e a comunidade está presente em cinco países.
>
> *Shalom* foi fundada em 1982 pelo jovem *Moysés Louro de Azevedo* e por *Maria Emmir Nogueira*. Conta 4.000 membros e 40.000 filiados. O festival organizado por eles (Halleluya) reúne quase um milhão de pessoas.
>
> Recado foi fundada em 1984 por um grupo musical. Seu fundador *Luiz Carvalho* é atuante na Renovação Carismática. Tem como missão a formação de artistas católicos que evangelizem por meio das artes.
>
> Arca da Aliança foi fundada em 1986 por *Elias Dimas dos Santos*. Caracterizado por uma prática radical da pobreza, é dedicado à oração e ao apostolado. Muito cultivada a devoção ao *Sagrado Coração* e a *Maria*.
>
> Obra de *Maria* surgiu no Recife, em 1990, por obra de *Gilberto Gomes Barbosa*. Seu carisma é a evangelização. Conta com 35 casas no Brasil e três no exterior. Está presente em 11 países.
>
> *Pantokrator* nasceu em Campinas, em 1990, por *Andrés Luis Botelho de Andrade*. O seu carisma é viver uma santidade na vida ordinária. Inspira-se na espiritualidade carmelitana. Os consagrados são 132, e 146 os formandos.
>
> *Betel* nasceu em 1991, fundada por *José Omar Rodrigues Medeiros*. Próxima da espiritualidade inaciana, é caracterizada pela contemplação de Jesus na sua relação com o Pai e com os irmãos. Tem 15 membros e 10 em formação.
>
> Luz da vida começou em 1997, com *Luiz Antônio de Paula*. Seu carisma é ser uma luz para iluminar com o resplendor da santidade. É ativa na reabilitação de viciados em drogas e, internamente, está desenvolvendo um ramo feminino. São 78 consagrados.

Cefas é uma comunidade fundada em 2002 por *Ângela Tait*. Evangeliza por meio de exercícios espirituais, ajudando as pessoas a discernirem a vontade de Deus. Está presente em três cidades e tem 30 membros. ("Novas Comunidades, números e desafios". Disponível em http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566507-novas-comunidades-numeros-e-desafios. Acesso em 12/12/2017).

Além dessas Comunidades citadas na matéria, outras brasileiras também merecem destaque: *Oásis*, fundada em 1988, por Mosart Roque, Maria Francisca (Chica) e Gislaine Benedetti, na cidade de Caxias do Sul (RS), cuja identidade é a formação (treinamento, por assim dizer) do consagrado; *Doce Mãe de Deus*, fundada por Inaldo Alexandre, na cidade de Patos (PB), em 1989, e cuja identidade é a evangelização; *Rainha da Paz*, fundada em 1989, por Tersia Montenegro, na cidade de Sobral (CE), cuja identidade consiste também no trabalho evangelizador; *Face de Cristo*, fundada por Aloisio Nóbrega e sua esposa, Célia, em meados de 1984, na cidade de Fortaleza (CE), cuja identidade é o trabalho com famílias; dentre outras.

No Brasil, as mais antigas, como se viu no trecho citado da matéria, são a *Canção Nova* (fundada na cidade de Queluz, no Rio de Janeiro, em 1978, e hoje sediada em Cachoeira Paulista, no Estado de São Paulo) e a *Shalom* (fundada em Fortaleza, Ceará, em 1982, e hoje sediada na cidade de Aquiraz, também no Ceará). Além de serem as mais antigas e importantes, são também as duas únicas a deterem o reconhecimento pontifício[36], sendo que a *Shalom* o recebeu em 2007 e a *Canção Nova* em 2008. Algumas outras, de maior capilaridade em seus Estados, já contam com a aprovação diocesana, passando por um período intitulado *ad experimentum*, que consiste num acompanhamento mais próximo do bispo diocesano em relação ao cotidiano e à inserção da Comunidade na vida da Igreja local, observando o cumprimento dos Estatutos e Regras de Vida entregues por elas após o pedido de reconhecimento diocesano.

Ter o reconhecimento pontifício, além de conferir uma legitimidade maior no interior do próprio campo carismático, confere à Comunidade uma maior autonomia frente à autoridade do bispo local, dando-lhe maior liberdade de atuação e de formação de seus membros, uma vez que passa a responder apenas às autoridades eclesiásticas do Vaticano. Isso corresponde ao plano de expansão de tais comunidades, uma vez, que longe de conformarem-se com um trabalho em âmbito local (seja paroquial ou diocesano), dirigem sua ação missionária "ao mundo" (pela própria ideia de "vocação" pela qual operam, dirigindo-se "ao mundo inteiro", como veremos mais adiante), exigindo autonomia em relação ao bispo do local de sua fundação, ou mesmo desobrigando-se do "pedido de licença" aos bispos das dioceses onde suas "casas de

missão" estiverem instaladas. Assim, pois, é perceptível a importância de tais reconhecimentos institucionais, em especial o "pontifício", para a legitimação de tais comunidades no interior do catolicismo. Em outras palavras, como afirmarei mais adiante, a confirmação burocrática/institucional por meio do "reconhecimento" (seja diocesano, seja pontifício) opera como uma condição *sine qua non* para a existência de laços comunitários/associativos que se creem fundados a partir de uma "revelação carismática".

As entrevistas realizadas por mim começavam por indagação objetiva aos meus interlocutores: "o que é Comunidade Shalom?" As respostas variaram desde definições mais institucionais a respostas mais afetivo-espirituais. Vejamos aquelas que considerei mais significativas:

> É uma Associação Privada de Fiéis que surgiu a partir da inspiração de uma vocação, de um carisma [...] Ela não é fruto da inteligência humana, de gabinete, mas de uma inspiração carismática de viver a fé católica de uma nova maneira, a partir do chamado do Moysés e da Emmir [...] é uma expressão particular do catolicismo (Carmadélio Sousa).

> É uma obra de Deus, um carisma que vem de Deus e encontrou acolhimento no coração do Moysés, como fundador, e da Emmir, que ajudou a gerar [...] é um anseio de Deus, do homem da pós-modernidade (Cassiano Azevedo).

> É a forma que Deus me deu para ser feliz, um caminho de felicidade e de santidade. Não seria feliz estando fora da Comunidade [...] o Shalom representa um sinal de Deus, num mundo marcado pelo hedonismo, pelo secularismo (João Patriolino).

> É um carisma, um dom dado por Deus [...] Deus vai presenteando o mundo com esses carismas [...] Nosso nome já diz muito de nossa identidade: Shalom, a paz [...] a paz plena, que encontramos quando nos reconciliamos com Deus e conosco (Goretti Menezes).

> O Shalom é um carisma dentro da Igreja. Antes de tudo, somos da RCC [...] João Paulo II chamou de "primavera da Igreja" [...] No Shalom, você tem muito mais compromisso om a Igreja: terço, oração, apostolado, missa (Lulu).

> Na ordem da graça, é um dom de Deus para a humanidade, é um dom específico de viver o Evangelho, que Deus dá aos homens, por meio de seu fundador, o Moysés (Padre Silvio).

> É um lugar de encontro com Deus, com o irmão e consigo mesmo. Lugar de muita alegria, de libertação. [...] Deus foi me mostrando, na Comunidade, o que me era necessário. [...] Não é só uma palavra, "Shalom", é um estilo de vida, uma realidade (Luciana Romcy).

> Uma resposta de Deus para a Igreja, nesse tempo, e para a humanidade [...] Deus responde a cada tempo com um carisma (Josefa Alves).

> É uma resposta às necessidades do mundo, da Igreja e do coração do homem [...] Deus, desde toda a eternidade, pensou no carisma e, no tempo histórico, trouxe à igreja como resposta ao homem de hoje. [...] somos um canteiro de flores plantadas por Deus (Fabíola Rocha).

> O Shalom é como se fosse a linha de frente da Igreja hoje. Teve os jesuítas, os franciscanos, teve Santa Teresa (Célio di Cavalcanti).

É, pois, em meio a tais transformações, aprofundadas durante o último século — denominado por alguns como "era das incertezas" —, que entram em cena as "Novas Comunidades". Se, em 1872, a população daqueles que se diziam católicos era de 99% de brasileiros, no Censo 2010, tal população não chegou a representar 65% de brasileiros, percentual em constante declínio em razão do cada vez mais crescente número de evangélicos no país (22% em 2010), razão pela qual o significado "clássico" do termo "secularização" não diria muita coisa ao pesquisador da religião se ele não levasse em conta o outro aspecto já anteriormente salientado, qual seja, o do pluralismo religioso. Assim, é num ambiente de pluralidade religiosa que as Novas Comunidades surgem e alcançam um certo protagonismo por atuarem como verdadeiros "cruzados" em defesa da fé católica.

Uma importante chave de leitura para a compreensão da importância das Novas Comunidades no atual cenário religioso católico é a resposta por elas oferecida a alguns traços sociais contemporâneos: incremento de necessidades espirituais cada vez mais individualizadas (a religião "boa" sendo considerada aquela que melhor satisfaz aos desejos/objetivos dos indivíduos devidamente acolhidos numa estrutura comunitária, composta por outros indivíduos, que se encontram, assim, num "paraíso perdido"); diferentes níveis de inserção e de comprometimento de seus membros, fazendo eles "alianças"[37] com a Comunidade; considerável tempo dedicado a rituais, cursos e eventos destinados à cura física e espiritual (uma vez que se acredite que o encontro com o sobrenatural traz a purificação total do ser); utilização sistemática da música e das expressões corporais durante os ritos; ênfase na necessidade da partilha e da cooperação mútuas e na sistemática condenação dos traços egoístas e individualistas da sociedade em geral; trânsito dos membros pelas diversas residências da Comunidade, fazendo com que o missionário conheça diversas culturas dentro de seu

país e no exterior; e, por fim, forte ênfase na ascese, que leva estudiosos a considerarem essas Comunidades como constituídas por "muros internos, subjetivos" tão arraigados que substituem os muros antigos das fortificações conventuais.

> O viver em comunidade tem sido identificado mais próximo do estado natural humano e, por isso, mais espontâneo e puro, sendo, por vezes, revestido de uma aura utópica, romântica, de um viver em solidariedade, igualdade e harmonia. As sociedades, ao contrário, são artificiais, afastam os homens uns dos outros e da natureza, estimulam a competição e o individualismo. Teoricamente livres de interesses mesquinhos, individuais, as comunidades valorizam acima de tudo os laços de solidariedade, o bem-estar coletivo, com prioridade para a qualidade do convívio social, ao passo que as sociedades vão acontecendo "aleatoriamente", impulsionadas pela reunião de indivíduos, que formam populações crescentes e múltiplas de culturas diversas [...] (MARIZ & MELO: 2014, p. 56).

As "Novas Comunidades", também denominadas "Comunidades de Vida e Aliança" são instituições, nascidas dentro do "espírito da RCC", cujos membros efetivos[38] ou dedicam-se inteiramente a elas (abandonando estudos, trabalho, vida familiar etc.), no caso da "comunidade de vida"; ou fazem com ela uma "aliança", dedicando-lhe parte de seu tempo ao trabalho missionário. As *Comunidades de Vida* (CV) são aquelas cujos membros abrem mão de tudo o que diz respeito à vida secular, "mundana" (trabalho, estudos, vida familiar, relacionamentos etc.), desenvolvendo um estilo de vida consagrada próprio, com homens e mulheres abraçando votos de castidade e pobreza. Suas residências comunitárias acolhem homens e mulheres de vários "estados de vida" (padres, casais e celibatários). Por sua vez, as *Comunidades de Aliança* (CA) são aquelas em que seus membros dedicam parte considerável de sua vida ao trabalho de evangelização e à vida comunitária, com encontros semanais de oração e formação religiosa, também fazendo os mesmos votos dos consagrados na *Comunidade de Vida*.

São características das Novas Comunidades: vivência de um carisma próprio, que constitui a identidade comunitária e está intimamente ligado à pessoa de um fundador; reverência filial à Igreja por meio de uma obediência ao papa e aos bispos e de uma fidelidade ao ensinamento da tradição católica; forte comprometimento com a evangelização; vivência comunitária sob as formas de "vida" e de "aliança"; governo comum e organizado, sob a autoridade do fundador e seu conselho geral; presença de todos os estados de vida: clérigos e leigos, casados, celibatários e solteiros; intenso apelo à vivência moral

segundo os ensinamentos do Magistério da Igreja e vida de oração intensa, tanto pessoal quanto comunitária.

> A espiritualidade vivida por elas é a espiritualidade cultivada pela RCC. Nelas, são enfatizadas a experiência pessoal de Deus, a oração, o louvor, a glossolalia, a cura e a libertação pessoal de males físicos e espirituais, a veneração a Maria e a alguns santos — especialmente os ligados ao carisma particular da Comunidade [...] Dessa espiritualidade carismática resultam também os nomes dessas comunidades que expressam exatamente uma experiência pessoal e, ao mesmo tempo, grupal com Deus, que destoa nos nomes da piedade santoral católica dados às comunidades paroquiais. *Shalom, Cruz Gloriosa, Caos à Glória, Sobre a Rocha, Pequeno Rebanho, Colo de Deus, Coração Novo, Oásis, Doce Mãe de Deus, Arca da Aliança, Alpha e Ômega, Aliança de Misericórdia*, são alguns nomes dentre outros tantos que trazem, ao um só tempo, um conteúdo performativo e teleológico ao apontarem para uma experiência subjetiva e coletiva que é tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada como ideal a ser alcançado (GOMES, 2008, p. 80-81, grifos do autor).

Além disso, convém destacar que a consagração de seus membros se distingue daquelas realizadas pelas congregações católicas tradicionais, uma vez que os votos de obediência, pobreza e castidade estendem-se a homens e mulheres, casados, celibatários e sacerdotes. Essa consagração é preparada por um longo caminho, que se inicia com o "vocacional" (processo de preparação para o ingresso na Comunidade, geralmente em torno de um ano, em que o candidato é acompanhado "de perto" por uma autoridade comunitária designada exclusivamente para isso, e que, ao final, do qual solicitará ingresso na Comunidade às autoridades competentes), o postulantado, o discipulado e a consagração. Os membros ou abdicam da vida profissional por completo (no caso de serem *comunidade de vida*), ou nela se empenham com o intuito de "evangelizá-la", "estando no mundo sem ser do mundo" (os membros da *comunidade de aliança*).

Surge, pois, um novo gênero de pertença religiosa, com uma aparelhagem institucional, que se difunde socialmente a partir de um imaginário da "radicalidade", a qual todos os batizados são "chamados". Tal pertença "percorre o tecido social católico com as bandeiras da neocristandade, quer motivada com a defesa de conteúdos morais, quer com a proposta de ressocialização totalitária de seus membros" (CARRANZA, 2009, p. 50). Suscitando demandas de "radicalidade" até então ausentes do cotidiano do catolicismo médio, as "Novas Comunidades" estabelecem parâmetros que definem um "novo jeito de ser igreja", de ser "seminarista", de "ser padre", de "ser família", mantendo

bandeiras de defesa da moralidade católica, o que permite que se constituam como bastiões de uma pretendida "neocristandade".

Pode-se, sem reticências, afirmar acerca delas aquilo que foi afirmado dos Movimentos Eclesiais em outra ocasião:

> Dispõem de uma centralização e organização interna competente; obediência ao Papa (extensiva a tudo o que emana do Vaticano); agilidade para disseminar os membros pela geografia do movimento; um trabalho molecular, penetrando todos os ambientes seculares; investimento maciço no trabalho vocacional, atraindo corpo a corpo os jovens; acompanhamento pedagógico, formação, mostrando "zelo apostólico" para controlar social e moralmente seus membros; ruptura temporal da biografia do membro, passando a ser lida sua vida a partir do momento em que ingressou na "obra"; fomento de relacionamentos circulares, pois no próprio movimento o membro encontra oportunidades de lazer, relacionamento afetivo, possibilidades de trabalho, ambientes reconfortantes, quase uma instituição total, absorvendo o tempo e a afetividade da pessoa; rigidez disciplinar, austeridade, emocionalismo, como princípios básicos de espiritualidade, que se tornam epicentro do estilo de vida do membro. Em seu conjunto, essas caraterísticas transformam os movimentos em grupos capazes de produzir um "autoabastecimento", quase uma igreja dentro de outra (URQUHART, 2002, p. 70).

Em Fortaleza, além da Comunidade Católica Shalom, que já dispõe de aprovação dentro do Direito Canônico do Vaticano (como Associação Internacional Privada de Fiéis), temos a Comunidade Recado (fundada em 1984, por Luis de Carvalho, e em caminho de reconhecimento diocesano — que se configura como o primeiro estágio de aprovação dentro da estrutura jurídica da Igreja); Comunidade Face de Cristo (fundada em 1990); Comunidade Anuncia-me; Comunidade *Lumem*, dentre outras, mostrando a forte presença da RCC no cenário religioso da cidade[39]. Muitas outras comunidades paroquiais e Novas Comunidades existem na cidade de Fortaleza, fazendo com que a cidade e seu entorno deem mostras de um arraigado cenário de fidelização católica, mesmo que nas novas roupagens "carismáticas":

> A Região Metropolitana de Fortaleza foge aos modelos binário e ternário estabelecidos com base na análise dos microdados do censo, apresentando uma estrutura intermediária e caracterizada pela significativa presença de católicos também no centro da Região Metropolitana. É possível observar que, mesmo estando localizada no litoral, Fortaleza permanece fortemente católica, ao contrário de muitas outras capitais, como Recife e Salvador [...] Imagens de Maria são entronizadas, cada vez em maior número, em praças e condomínios da capital cearense, e novos cultos a ela são criados nos bairros periféricos da cidade (MIRANDA, 2010, p. 15).

A LIDERANÇA CARISMÁTICA DE UM FUNDADOR E A COMUNIDADE

Trazendo em si o espírito da RCC, seu universo significativo de crenças, práticas e valores, as Novas Comunidades trilham caminhos próprios de consolidação e legitimação frente à Igreja Católica, estimulando, assim, uma forte inclinação ao "culto de personalidade". Enquanto a RCC tem, por exemplo, uma coordenação diocesana, local, submissa à autoridade paroquial e diocesana, as Novas Comunidades têm um fundador, que engendra um "carisma". Por essa particularidade, seus membros sentem-se "vocacionados" a uma vivência mais radical dentro da institucionalidade da Igreja Católica, constituindo uma "família"; na verdade, "chamados" a uma identidade particular, caracterizada como um carisma específico, constituindo uma "comunidade", desenvolvendo um estilo de vida consagrado destinado indistintamente a homens e mulheres, casados e solteiros, famílias inteiras ou a apenas um dos cônjuges, leigos e sacerdotes. Uma "novidade", portanto, no que até então se pensava acerca das formas de vida consagrada. Tudo isso tendo como origem o "chamado primeiro" de um "fundador".

No Brasil, os principais fundadores de Novas Comunidades são: Padre Jonas Abib (Canção Nova), Padre Roberto Letieri (Toca de Assis), Gilberto Barbosa (Obra de Maria), Moysés Azevedo e Emmir Nogueira (Shalom), Luís de Carvalho (Recado), Gilmar Ricarte (COT), dentre outros, que animam "verdadeiros ninhos espirituais da RCC" (CARRANZA, 2009, p. 39). Ressalte-se, contudo, que nem todas estão devidamente reconhecidas pela Cúria Romana.

A pertença a uma das Novas Comunidades se dá por meio de um "chamado vocacional", ou seja, de uma "sedução" a um modo de vida configurado aos moldes de uma identidade, na verdade, "da" identidade mais profunda do sujeito. Seus membros creem que a descoberta de sua vocação é o caminho mais curto para a salvação e para a felicidade. Sem a Comunidade, costumam dizer, não seriam "felizes por completo", uma vez que "desde toda a eternidade" foram criados para serem de tal vocação. Isso porque, conforme veremos no capítulo seguinte, o mundo e suas biografias passam a ter um outro sentido a partir daquilo que será vivenciado, apregoado, experimentado e exigido na e pela Comunidade.

O conjunto de regras e normas que compõem o ideário da Comunidade é sentido, pelo indivíduo, como emanado do próprio Deus, como vontade Dele para si, o que passa, então, a constituir a "sua" própria vontade. Viver em "tal forma de vida" não é mais uma ordenação vinda de fora, mas um desejo próprio, interiorizado como uma vontade divina que se tornou a sua: de vontade objetiva passou a verdade interiorizada, que se externa nas práticas cotidianas.

Ao transformar a vontade da Comunidade na "sua" vontade, ela transforma-se numa *convicção individual*, o que faz com que a Comunidade se configure como um conjunto de indivíduos convictos de seu chamado, de um mesmo chamado, que é coletivo, mas que exige, para sua realização, a adesão voluntária e individual de cada um deles.

O alicerce da vocação, da vida comunitária e do chamado de todos aqueles que se somam à Comunidade é o "chamado primeiro" do fundador. No seu "chamado", e na sua resposta a ele, estão, segundo se crê, o chamado e a resposta de todos aqueles que se juntarem a ele depois. Um leigo ou um sacerdote "sentem-se chamados" a organizar uma nova experiência missionária com regras e modo de atuação próprios, que constituirão o "carisma" da comunidade (ou seja, a identidade própria daquele grupo, depois tornado, pelo processo de reconhecimento em nível diocesano e em nível de Cúria Romana, uma "comunidade" dentro do catolicismo).

Tudo começa, para a Comunidade, com a narrativa da experiência pessoal vivenciada pelo fundador[40], dentro do contexto da RCC, que aos poucos vai "radicalizando" sua experiência e aglutinando a seu redor outros sujeitos que serão "moldados" a partir daquilo que enunciará como "vontade divina" para si e para aqueles que vierem se juntar a ele (ou a ela).

A pessoa do fundador porta, conforme se crê, uma excepcionalidade, uma graça extraordinária, servindo como um elo entre o mundo sagrado e o mundo profano (o fundador é o laço que une os membros à vontade de Deus, uma vez que ela é expressa para os seguidores naquilo que "Deus revela" ao fundador).

Segundo Gislaine, cofundadora da Comunidade Oásis (RS), em formação direcionada aos membros das Novas Comunidades, o carisma do fundador:

> [...] é o carisma da comunidade [...] Quando Deus pensou o nosso fundador, ele pensou em cada um de nós em nossa existência, ele pensou em "Oásis". Eu não existira se eu não fosse "Oásis". Nós temos o mesmo DNA. [...] A Chica, como fundadora, me dá a capacidade de eu saber quem eu sou, o que Deus pensou para mim. Ela vai me revelando, vai me deixando claro o projeto de Deus a meu respeito. Não basta viver na Comunidade, mas sim ser da comunidade, ser daquela família. O nome da Comunidade passa a ser o meu nome. [...] A ponto de as pessoas me identificarem, dizerem assim: "ela só pode ser da Oásis". O carisma é uma verdade. [...]. (Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=ut-RCjZm2GI. Acesso em 14/12/2016).

Observemos que, segundo a pregadora, não existe comunidade sem o fundador, pois ela nada mais é do que aquilo que foi a ele "revelado". Há uma espécie de "DNA", um código "genético" que une cada um dos membros da

comunidade a seu líder, ligação essa que expressa o "projeto de Deus", que existe desde sempre como uma "verdade" acerca dos sujeitos daquela coletividade, pois olhar para cada um deles é olhar para o "carisma"; e olhar para o carisma é olhar para o fundador. Logo, os sujeitos perdem suas identidades individuais para incorporarem a identidade comunitária que está centrada na *persona* do fundador.

Vejamos algumas declarações de membros da Comunidade Católica Shalom que expressam exatamente essa percepção:

> [Moysés é] nosso fundador porque *Deus deu a ele uma inspiração* de algo novo na Igreja [...] *colocou no coração dele* e chamou outras pessoas que têm o mesmo chamado do que ele [...] *ele é quem tem a intuição primitiva* de dizer o que é ou não é condizente com essa inspiração primeira. [...] *O carisma é ele* e os outros chamados, os que estão dentro da Comunidade (Membro 1).

> [A história da Comunidade Shalom] é a minha história, pois é a vocação que Deus me deu. O que está lá escrito é a história de todos nós. No fundo, é a nossa história. É mais a nossa história do que a dele (Membro 2).

> Se não fosse a Comunidade eu não sei onde eu estava. *A Comunidade dá sentido à minha vida* (Membro 3).

> Eu sou Shalom, minha identidade, hoje, é Shalom, meu primeiro sobrenome é Shalom [...] (Membro 4).

> [Na Comunidade Shalom) *Eu descobri o que eu sou*! (Membro 5)

> Então, a vocação está inscrita naquilo que Deus deseja de mim [...] na minha identidade mais profunda. Por exemplo, eu sou mulher, na minha identidade mais profunda eu sou Shalom. Pronto, é essa a base antropológica e teológica dentro da vida consagrada. Então o chamado de Deus não vem depois, ele vem inscrito em mim. Eu sou livre para atender esse chamado ou para não atender. Quanto mais eu atender esse chamado, mais eu vou fazer a vontade de Deus para minha vida. Então, se eu não cumprir a vontade de Deus para mim, significa dizer que eu não serei tão feliz quanto eu seria se cumprisse sua vontade (Membro 6).

De tal forma opera-se uma simbiose entre a identidade comunitária e a identidade pessoal que olhar para um membro da Comunidade é olhar para a própria comunidade, o que significa olhar para o seu fundador.

Em outra formação, Gislaine esboça o seguinte raciocínio acerca da excepcionalidade e do significado do fundador e do cofundador de cada Comunidade:

> O fundador e o cofundador são pessoas que, *desde toda a eternidade*, Deus pensou para ser aqueles que estão ao lado sustentando, na obra, tudo aquilo que o carisma precisa realizar na prática [...] Essa pessoa manifesta na prática aquilo que essa palavra divina falou ao seu coração. [...] O sonho de Deus, o projeto de Deus. Os fundadores não fazem esforços
>
> Essa força, essa inspiração, a caraterística do fundador é ter a inspiração. O fundador não sabe nada, né? Como vai ser a formação? Não sei. Ele realmente não sabe, porque é uma inspiração de Deus. Ele vai ter que procurar no coração de Deus. Essa é a principal missão dele, no ato de fundar. A principal missão é buscar o que há no coração de Deus, o que exige tempo e muita paciência, porque o maior sofrimento do fundador é não estar fazendo a vontade de Deus. É mais sofrimento do que a perseguição [...] esse sofrimento é essencial, ele sofre como dores de parto, porque ele precisa auxiliar a nascer essa graça, essa criança.

A primeira afirmação, em relação ao fundador, é que seu chamado é "desde toda a eternidade", o que o põe numa dimensão de existência "carismática", ou seja, "fora" do tempo. Ele existe num plano divino de salvação que parece não estar preso a uma dimensão temporal. Exatamente por isso, são comunicadores daquilo que "Deus falou aos seus corações", pois o que caracteriza o fundador é que ele, para ter revelado e para dar existência ao carisma, precisa estar certo de fazer, fielmente, a vontade divina. Logo, a existência material da Comunidade passa a ser sinal visível de que o fundador cumpriu tal vontade.

A Comunidade, ao formar-se, crê que seu fundador porta uma excepcionalidade que o faz depositário de um mandamento divino; contudo, não percebe que foi o assentimento de cada um que, dando materialidade à mensagem do líder, o transformou em um "fundador", ratificando o suposto "chamado" a ele direcionado.

Além de crer-se, e de ser crido, como chamado "desde toda eternidade", o fundador também serve de "sinal inconfundível" para todos os outros que também tenham sido predestinados/vocacionados para tal vivência comunitária. Isso deve ser o suficiente para barrar todas as dissidências que, porventura, venham a surgir no corpo comunitário, pois a verdade a ser seguida, segundo creem, está revelada ao fundador:

> A segunda característica [do fundador] é sua capacidade de comunicar. Ele exerce uma força de atração, como um imã. Os irmãos vão olhando para ele e pensam "*eu quero viver assim*", vão escutando ele pregar e dizem: "é isso que eu *penso*", "*eu confirmo*", "é isso

mesmo". [...] O membro que não chega a dizer isso, já está determinado que não tem vocação, não tem o chamado. É tão obvio que a gente não enxerga [...] se você não sai do pecado e não tem comunhão com o fundador, não acha que tenha que ser como está revelado ao fundador, e vai colocando outras coisas, aquele membro que está sempre contrário [...] que já mostra o contrário, não tem vocação. *A inspiração está toda no fundador*. (Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=BErfUjdKHOU. Acesso em 15/01/2017)

Observemos, pois, que no processo de constituição de uma unidade em torno daquilo que se crê como "a vontade de Deus expressa pelo fundador", um importante papel é desempenhado pela eliminação de vozes dissidentes. A disputa em torno da "voz legítima", do "discurso competente", que, na verdade, constitui-se como uma disputa em torno de quem será crido como o "líder carismático" precisa ser, como elemento inevitável, significada como "pecado" ou como próprio de alguém que "não tem a vocação".

A concepção de que a "graça" de revelação do carisma pertence ao fundador, e em certa medida estende-se ao cofundador, é compartilhada por Emmir Nogueira, cofundadora da Comunidade Shalom, em pregação realizada durante a fundação da missão da Comunidade Católica Shalom na cidade de Campo Grande (MT), em 2014:

Deus coloca milagrosamente no coração de uma pessoa, e não numa instituição como instituição, no coração de uma pessoa, Ele coloca um desejo dele. Ele compartilha o desejo dele com uma pessoa [...] Isso na fundação do Shalom aconteceu com o Moysés e comigo [...] Nós nem sabíamos o que era uma comunidade, como é que poderíamos fundar uma comunidade [...] Então Deus colocou no nosso coração, Deus usou a nós dois, que éramos os piores, os mais pecadores, Deus nos usou para começar essa obra [...] Deus colocou a mesma coisa no coração de vocês. Essa mesma semente de fundação que Deus colocou no coração do Moysés e no meu, ele colocou no de vocês, a diferença é que vocês não estão fundando um carisma novo [..] vocês estão levando [...] vocês são tocados por Deus para levarem essa graça de fundação não sei aonde [...] o carisma, a fundação do carisma foi dado há anos, mas o mesmo carisma foi colocado no coração de vocês, não para fundarem uma nova comunidade, por que já tá fundada, mas para levar essa nova espiritualidade (Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nAU7YzVDfeI. Acesso em 12/02/2017).

Cumpre, pois, a todos os "chamados" a uma vida comunitária conhecerem a vida de seu fundador, mesmo sua "hagiografia", que faz dele o referencial primeiro daquilo a ser seguido pelos demais. Conhecer a Comunidade é conhecer o fundador, e vice-versa, posto que o que ocorreu com ele, seu chamado, sua

espiritualidade, é aquilo que se espraia na experiência da própria Comunidade. Quando realizei a entrevista, indaguei de Moysés se sua história era a história da Comunidade. "Em grande medida, sim", foi sua resposta, afirmação reiterada por alguns dos entrevistados, pois, segundo eles, "a experiência da Comunidade é realizada primeiro nele". "A biografia da Comunidade, em grande parte, é ele. Ninguém pode negar", disse Celio di Cavalcanti.

Um fundador tem, portanto, o poder simbólico de "fabricar grupos", como nos lembra, em outro contexto, Wacquant (2013) sobre a teoria de Pierre Bourdieu acerca da constituição dos grupos e das classes. Partindo de uma compreensão da sociedade a partir de sua "alquimia sociossimbólica", ou seja, do modo por meio do qual um "construto mental" torna-se realidade social concreta na forma de comunidades instituídas como "vocação" ou "carisma". Dentre os mecanismos dessa "alquimia", para Bourdieu, segundo Wacquant, está o "trabalho de inculcação e imposição de categorias de percepção" que moldam a representação que os sujeitos fazem de si e do mundo.

O que o autor está a dizer, ancorado na teoria social bourdieusiana, é que as coletividades não existem na realidade como "dados brutos", como tendo uma existência em si mesmas, mas que existem como um "produto" que foi "formado", tecido, gerado por meio de mecanismos históricos de inculcações de visões de mundo, que, por isso mesmo, dividiram o mundo entre várias coletividades, cridas, como no caso das "vocações", como postas *ad eternum*. O sociólogo lembra que as "operações mentais de nomeação" sãos os ritos por excelência da fabricação dos grupos, uma vez que é "na medida em que as pessoas empregam esquemas de percepção, apreciação e ação", baseados naquilo que lhes é transmitido, que os grupos (as coletividades) ganham existência. Dito de outra maneira: é crendo serem "chamados" pelo estilo de vida enunciado por um líder que as coletividades passam a existir como uma "comunidade de vocacionados", uma vez que as diversas maneiras de categorização fazem existir diferentes realidades sociais.

O aparecimento de *personas* cridas como "carismáticas" nos permite compreender como tais *personas* influenciam formas de ser e estar no mundo a partir de uma gama de seguidores representados como "vocacionados", engendrando e mantendo uma relação emotiva entre aquele que se crê ser o portador do carisma para o qual se é "chamado" e a "comunidade" que surgiu em torno dele, mantendo mesmo uma profunda identificação com sua história, com suas mensagens e com seus ideais, que passam a valer como a "verdade" sobre o mundo e sobre si mesmos.

Assim, penso que o caso dos "fundadores" de Novas Comunidades pode ser compreendido, num primeiro momento, a partir da definição weberiana

do tipo ideal do "profeta". Diferenciando-o do feiticeiro e do sacerdote, outros dois tipos ideais presentes em sua "Sociologia da Religião", Weber assim se reporta à figura do profeta:

> O que é, do ponto de vista sociológico, um profeta? [...] Por "profeta" queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou mandado divino. [...] O decisivo para nós aqui é a vocação "pessoal" [...] (WEBER, 2012, p. 303, grifos do autor).

Antes de tudo, o profeta é alguém que porta *pessoalmente* um carisma, uma qualidade tida como extraordinária, tanto por si como por aqueles que estão/estarão em seu entorno. A posse carismática é *dele*, e é em virtude dessa posse pessoal que ele anuncia uma "novidade" em termos de doutrina, ou de uma ordem divina, um "chamado". Por isso mesmo é que Weber sugere que a figura do profeta pode concretizar-se nas figuras de um "fundador de religião" ou mesmo na de um "reformador"[41]. A vocação do profeta expressa-se, sobretudo, em sua capacidade de revelar uma "novidade", questionando toda uma tradição estabelecida e, no exercício dessa revelação[42], constitui-se como uma "autoridade". Weber chega mesmo a afirmar que, em regra, um profeta é sempre um leigo, ou seja, alguém que não pertence aos quadros de poder das instituições religiosas[43].

Ora, mas se a figura do profeta anuncia "verdades novas" que precisam ser acolhidas por outros que não são portadores do "carisma", o que ocorre quando esse anúncio se materializa? Segundo Weber, ocorre a "atração de acólitos permanentes" (WEBER, 2012, p. 310), que tomam a forma de *sodales*, alunos ou discípulos, juntando-se ao profeta "de modo puramente pessoal", o que exige, segundo a perspectiva weberiana, o exame dessa relação "em conexão com a casuística das formas de dominação". A esse séquito de seguidores/discípulos, que por sua crença asseguram a continuidade, no tempo, das revelações conferidas ao profeta, Weber nomeia como "congregação":

> A transformação da adesão pessoal em uma congregação constitui, portanto, a forma normal em que o ensino dos profetas entra na vida cotidiana, como função de uma instituição permanente. Os alunos ou discípulos do profeta tornam-se então mistagogos ou mestres ou sacerdotes ou curas de almas (ou tudo isso em conjunto) de uma relação associativa que serve exclusivamente para fins religiosos: a congregação de leigos (WEBER, *op.cit*, p. 312).

Se a "revelação" profética está estritamente ligada a uma dimensão pessoal de expressão, a um carisma cuja posse é de uma persona, sua materiali-

zação, para a devida continuidade no tempo, depende do reconhecimento de um grupo de seguidores que a legitima e a imputa como digna de confiança, fazendo emergir o mecanismo da submissão e da obediência, elementos constituintes da lógica da "dominação carismática", que será mais à frente. Para Max Weber, a problemática sociológica do carisma apontava para o processo de instituição de uma liderança e de uma autoridade, em que se podia verificar um processo coletivo, ou comunitário, de atribuição de um caráter extraordinário ("carismático") a um líder, uma *persona*, no qual se imbuíam processos de legitimação e de institucionalização. Convém, contudo, ressaltar que, em tempos de (neo)pentecostalismo, e de RCC, grande parte da experiência religiosa cristã tem sido assentada nessa crença de "poder carismático", ora por meio de "especialistas" do divino, ora por "acesso direto ao Espírito Santo" (CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2013).

A característica que acompanha os relatos fundacionais das Novas Comunidades é, pois, a crença no "chamado encantado do líder", ou seja, a crença em sua experiência mística, que é estendida a todos aqueles que, *a posteriori*, juntar-se-ão a ele no "chamado vocacional". O engajamento dos membros "é o engajamento a partir da palavra de um líder carismático" (MIRANDA, 1999, p. 54). Uma vez que nascem em torno da "verdade revelada" a um "fundador", as Novas Comunidades encaram-na (a esta "revelação") como um "carisma" particular (no sentido de um "chamado", uma "vocação", uma "missão específica", uma "predestinação"), que formula sua identidade no seio da Igreja. Esse "chamado" diz respeito à missão para a qual se é "vocacionado" e aos meios necessários para que a Comunidade em questão exerça seu papel eclesial.

Os elementos constituintes da "revelação" feita ao fundador encontram-se sistematizados em documentos intitulados de "Escritos" e/ou "Estatutos", e são formulados pelo fundador que, para isso, teria exercitado uma "escuta de Deus" para dar as linhas mestras daquilo que seria o "carisma" em questão, passando tais escritos a serem o principal "norte" da comunidade para sua ação missionária nos tempos seguintes, bem como a configurar uma espécie de "cosmologia". No caso da CCSh, isso pode ser percebido a partir do texto abaixo, retirado do escrito "Amor Esponsal":

> Gostaria, se isto fosse possível, de traspor para este papel o que se passa neste momento em meu interior acerca do Amor Esponsal. Sei que somente o Espírito Santo, o Inflamador das Almas, pode realizar esse amor em nós. Por isso, antes de abordar o assunto, peçamos que o Espírito aja em cada coração, para que deseje compreender estes chamado (LOURO FILHO, 2012, p. 23).

Aquilo que, em 1984, estava presente no "interior" de Moysés só pode ser compreendido, depois, por qualquer um "que deseje compreender" o que é o "carisma Shalom" se for ajudado "pelo Espírito Santo". As revelações, tidas como divinas, só podem ser compreendidas também divinamente. Portanto, são escritos "divinos", incompreensíveis a qualquer mentalidade humana. O fundador, em suas próprias enunciações, apresenta-se como um portador da verdade, em nome de Deus, qualificando o seu discurso como "fora" de qualquer compreensão lógica, humana. Essa também é a compreensão de Emmir Nogueira, em um texto com comentários ao referido "escrito". Segundo ela, quando pensou em escrever sobre o texto "Amor Esponsal", sentiu a "óbvia incapacidade de tocar no mais precioso núcleo" da vocação Shalom, uma vez que nesse texto "fala a voz de Deus" (NOGUEIRA, 2012, p. 11).

Assim, a sistematização desses ideais em "escritos", documentos que servem de baliza para as condutas individuais que reproduzem o estilo de vida neles delineado (no caso, a CCSh), desenvolve linhas de ação, formas de agir no mundo, que são suscitadas por necessidades de salvação neles mesmos expressas, exigindo um trabalho, por parte dos adeptos, de interpretação e identificação com o dever e com um destino requerido para a vida a partir do cumprimento de tal dever[44].

Capítulo 3
“Mãos de Moysés”, “olhos do papa”: narrativas em torno das origens da Shalom

Este capítulo tem como objetivo apresentar as origens da Comunidade Católica Shalom. Para tanto, procederei inicialmente com uma tentativa de reconstrução do contexto religioso católico no qual a Comunidade surgiu, ou seja, o final dos anos 70 e início dos anos 80, período em que a RCC dá seus primeiros passos na cidade de Fortaleza. Farei isso a partir das leituras que pude realizar (documentos, cartas, textos e livros da Comunidade) e das narrativas hauridas das entrevistas realizadas com os interlocutores mais antigos, sejam eles ainda membros efetivos da Comunidade, quando da realização das entrevistas (entre os anos de 2015 e 2018) ou dissidentes. Depois disso, esboçarei os momentos iniciais da Comunidade, também me valendo dos mesmos mecanismos apontados acima. Nesse ponto, porém, também entram em cena as narrativas de membros que, embora não estivessem nos "primeiros passos" da Comunidade, reproduzem *ipsis literis* aquilo que creem ter sido, ou que precisam crer terem sido, os momentos iniciais da Comunidade.

O momento seguinte será de apresentar a estrutura interna da Comunidade como uma organização com postos similares aos que encontramos em outras instituições burocráticas (inclusive com "planejamentos" bienais de ação evangelizadora, com metas a serem cumpridas pelas missões[45]), o que permitirá compreender o fenômeno da "rotinização do carisma", tal como pensado a partir da sociologia de Max Weber, no que tange à vivência do "carisma Shalom". Além disso, serão apresentados os elementos constituintes da vivência e da expressão da Comunidade (comunidade de vida, comunidade de aliança e Obra).

Depois, será o momento de apresentar as principais representações que a Comunidade, por meio de seus membros, faz de si mesma, assim como as representações que seus membros fazem deles mesmos e as representações da Comunidade na voz oficial da Igreja. Qual a importância da Comunidade para a Igreja, para o mundo e para a RCC? O que significa "ser Shalom"? Qual a especificidade "do" Shalom para o mundo e a Igreja? Além das entrevistas, serviram como instrumento de análise documentos da Comunidade, textos publicados em revistas especializadas e em jornais, pregações vistas presencialmente ou via internet.

O CONTEXTO DE SURGIMENTO DA CCSh: OS GRUPOS DE JOVENS ESTUDANTES ENGAJADOS NA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA

As narrativas em torno das origens da CCSh remontam à existência de um grupo de jovens, estudantes do Colégio Marista Cearense (reduto de estudantes oriundos de camadas socialmente privilegiadas da cidade), em Fortaleza,

que estavam ligados a trabalhos pastorais com jovens na Arquidiocese, então governada pelo cardeal Dom Aloisio Lorscheider. Esses jovens, que formariam um inseparável grupo de 12, haviam respondido a um chamado do então bispo auxiliar de Fortaleza, Dom Miguel Câmara, para contribuírem com os trabalhos em meio aos jovens que estavam afastados do catolicismo, trabalhos estes que permaneciam sob a direção do irmão Mauricio Labontè, missionário canadense que havia sido enviado para coordenar reuniões que agrupassem os jovens da Arquidiocese. Os encontros desses jovens começaram por volta do ano de 1972, tendo sido intensificados a partir do ano de 1976. Dessas reuniões, Moysés Azevedo estaria na de número 22, realizada em 1976, e Emmir Nogueira, com seu esposo, Sérgio Nogueira, participaria da reunião de número 32.

No trabalho evangelizador da Arquidiocese de Fortaleza, cujo escritório administrativo se localizava, então, na avenida Barão de Studart, área nobre da cidade, havia uma divisão por grupos: um compunha-se dos estudantes do Colégio *Christus* (do qual viriam Jaqueline Matias, uma das cinco primeiras que formariam a Comunidade, e Célio di Cavalcanti, que estaria na segunda turma dos "históricos", ingressando em 1986); outro localizava-se no Colégio Piamarta (do qual sairia Carmadélio, também ingressante do ano de 1986); um terceiro era o chamado "grupo da Arquidiocese", cujos membros se reuniam no Colégio Santa Filomena (de onde sairiam Cassiano Azevedo, também ingressante em 1986, assim como Sidney Timbó, outro dos "cinco primeiros", que, na época, se destacava como um importante "nome" dos grupos de jovens); este último era o mais organizado, já composto, em 1976, por jovens universitários, mais intelectualizados e, por conta disso, foi o grupo que se deixou guiar pelos ideais da Teologia da Libertação, na época muito atuante em Fortaleza, o que, posteriormente, serviria para sua deslegitimação frente aos grupos que se formariam dentro dos quadros da RCC e, depois, da Shalom. Por fim, havia o grupo do colégio Cearense, de onde sairiam Moysés de Azevedo e Madalena.

"Era aquela juventude que tinha retiros pregados por Padre Jonas, de forma anual", disse Célio Di Cavalcanti, em entrevista concedida a esta pesquisa. Continuando: "íamos à Praça Portugal, fazíamos luau ali". "Fazíamos todas as coisas no colégio, inclusive íamos à missa lá, na capela do colégio", afirmou Luisa Façanha[46]. Segundo contou, todos colaboravam com as atividades solicitadas pelo irmão Mauricio: realizavam retiros em casas de praia de familiares, viajavam juntos, participavam de missas, saíam para lanchonetes e espaços de lazer etc.

Com a intensificação do convívio e dos laços, a "rejeição" aos espaços de sociabilidade no "mundo" foi aparecendo, até que surgiram os primeiros movimentos, coletivamente, de separação dos "jovens" e dos "lazeres do mundo":

"tinha umas tertúlias, no Ideal, no Náutico, e programas a que nós não queríamos ir, não queríamos fazer, pois queríamos era rezar mais", contou Célio. Luisa, por sua vez, afirmou ser essa uma época em que começaram a "pesar numa balança" se deveriam ser amigos e companheiros ou "jovens que rezavam".

> Todo final de semana queríamos sair, mas não queríamos mais estar nesses barzinhos, nesses *dances*. Então essa ideia [de criar uma lanchonete] caiu como sopa no mel. "Vamos criar um local onde possamos estar juntos, estar com Deus e comer um sanduíche". Basicamente essa foi a primeira ideia. E, junto com isso, também uma livraria. Todo mundo se empolgou com a ideia (Luisa Façanha).

À medida em que se separavam do espaço da escola para os centros universitários, os jovens do Colégio Cearense iam realizando encontros em que relembravam os compromissos assumidos com a Arquidiocese e, assim, mantinham vivo o laço comunitário que começava a ser tecido naquelas experiências. Encontros anuais eram feitos com esse objetivo.

O 5º encontro, realizado em 14 de outubro de 1977, é de suma importância para a "memória oficial" da Comunidade, uma vez que, nessa memória, tal encontro ocupa lugar essencial nos primeiros passos da construção da *persona* carismática de Moysés. Luisa Façanha referiu-se assim ao que lhe ocorreu naquele dia:

> Por volta das 17h30min, chegamos todos ao local do encontro, onde a maioria dos "dirigentes" nos aguardava com alegria e um brilho diferente no olhar. Apesar de queixar-me sempre de minha fraca memória, uma cena se fixou em minha mente naquele dia, e a guardo com carinho até hoje: um rapazinho franzino, mas com um olhar indescritível nos aguardava na porta do Convento e nos dava as boas-vindas. Lembro-me com nitidez o bobo pensamento que tive de me aproximar e "fazer amizade" com ele, pois me parecia alguém tão frágil que, talvez como eu, precisasse de um amigo.
>
> Mas não foram necessárias mais que algumas horas para que eu percebesse o meu engano. *Aquele jovem era diferente, tinha um comportamento único. Seu jeito de falar de Deus o tornava maior que todos naquela sala.* Aquele timbre de voz era de quem *falava com autoridade*, às vezes até a elevava um pouco mais, na urgência que tinha de falar desse Jesus que havia mudado sua vida (Texto pessoal concedido ao autor).

O jovem *diferente*, portador de um *comportamento único* e que *era maior que todos naquela sala* era Moysés de Azevedo Louro Filho. Sua capacidade de encantar e seduzir os que o cercavam já estava aqui assinalada.

No ano de 1978, dá-se a primeira aproximação entre Moysés e Emmir, que já se destacava no interior do catolicismo carismático em Fortaleza. Por esse ano, segundo contou-me, Emmir começou a ouvir falar de Moysés:

> Coincidentemente nós trabalhávamos na mesma pastoral, mas nunca encontrei com o Moysés na pastoral. Ele era do (grupo) 21 e eu era do (grupo) 37, eu e o Sergio (seu esposo). Historicamente, é distante um do outro. Eu era coordenadora da Renovação (Carismática) e começaram a me falar: *"olha tem um rapaz que prega com autoridade, com poder, um menino"*. Eu dizia: "ô meu Deus, que coisa maravilhosa, quem é essa criatura?". E um dia ele me ligou perguntando se eu aceitava pregar em um encontro. Aí eu falei: *"você é o famoso Moysés que prega com poder?"*. E a partir desse dia, pronto, nós nunca mais nos separamos (Emmir Nogueira, em entrevista concedida ao autor).

Observe a narrativa semelhante à de Luisa. Havia já, nesse tempo, uma "notoriedade" conferida a Moysés, no meio católico carismático, que chegara até Emmir: "você é o famoso Moysés?". Emmir, então, ao conhecê-lo, ao que me parece, portava já uma admiração por aquele jovem, "franzino", que marcaria, ao que pude concluir com esta pesquisa, uma história de profunda admiração e profunda submissão à sua *persona*, como explicitarei nos próximos capítulos.

Madalena Ponte, outra dos cinco primeiros consagrados da Comunidade, também faz referência ao "poder" emanado da *persona* de Moysés como algo essencial para a sua conversão e ao desejo de constituir uma vivência comunitária, ainda nos anos 1970:

> Fui aluna dos irmãos maristas, no Colégio Cearense, em Fortaleza. Em 1979, recebemos em sala de aula a visita de um "jovem franzino" chamado Moysés Azevedo, que nos convidou para um final de semana diferente, onde teríamos uma "experiência inesquecível", experiência esta que marcaria nossas vidas.
>
> Aceitei o convite e realmente minha vida mudou, pois tive uma forte experiência do amor de Deus, senti-me visitada por um Jesus amoroso, misericordioso. Então entrei no grupo de jovens (com que nos reuníamos aos sábados), participei da equipe de trabalho que visitava os velhinhos aos domingos, para ouvi-los e por eles rezarmos. Senti aí o primeiro toque de Deus em relação aos pobres, ao vê-los tão abandonados, muitas vezes contando somente com nossas visitas semanais. Com a continuação, o Moysés sentiu no coração um apelo para termos um compromisso maior com o povo de Deus, um desafio, um maior engajamento, dando mais de nosso tempo e de nossa juventude (Madalena Ponte em depoimento à Revista Shalom Maná, 2007, p. 26).

Apesar da crença generalizada na "desde sempre" alegada excepcionalidade ou "graça carismática" da qual Moysés seria o portador, pude coletar dois depoimentos que sugerem não ter sido tal liderança de Moysés frente aos demais algo dado de antemão, como uma predestinação ou mesmo como uma expressão "natural" daquilo que viria a ser, *a posteriori*, legitimado e reproduzido na estrutura da CCSh.

Luisa Façanha, apesar de afirmar em entrevista ter sido sempre uma admiradora de Moysés, não concorda com a afirmação de que ele "desde sempre" tenha exercido uma liderança, um destacado papel de protagonista, frente aos demais (a não ser em relação aos do próprio grupo do qual participava, no Colégio Cearense), dizendo o seguinte acerca do momento de maior efervescência da vida de oração e de partilha dos grupos de jovens:

> Deus falava muito para *todo mundo junto*. Fizemos um retiro na Taíba, e Deus conduziu da seguinte forma: oramos por cada um em particular. "É a vez de rezar por fulano, então vamos rezar por fulano", e Deus dava o discernimento, e aquilo era a lei. *Deus era a liderança*, não precisava de uma liderança, Deus falava a todos. Talvez, até, na vida pessoal de oração do Moysés. Deus fosse mais claro, mas na vida comunitária ele (Moysés) sempre foi muito discreto.

Observemos o que Luisa afirma: havia uma força no grupo, instrumento por meio do qual "Deus falava muito". Assim, aquilo que era discernido "no grupo", "em grupo", tinha força de lei por assim se constituir. Não havia, ainda, a julgar por seu depoimento, uma liderança que, hoje, nas narrativas da CCSh aparece destacada como "desde sempre". Semelhante opinião é exposta por Célio Di Cavalcanti, para quem Moysés "não era muito de destaque, a não ser dentro do grupo do Cearense". No conjunto, pois, dos grupos de oração de jovens existentes na Arquidiocese de Fortaleza, ligados à RCC, havia uma liderança compartilhada, por assim dizer, que aos poucos foi concentrando-se em Moysés, e é esse processo (de "concentração de recursos simbólicos", para usar os termos de Bourdieu [2014, p. 105]) que será destacado no capítulo seguinte e que está na "gênese" de sua liderança, mas que, por isso mesmo, por operar como importante meio de sua legitimação "desde sempre", permanece escondida aos olhos de seus seguidores.

Havia, pois, uma força que era "de grupo", o que nos permite compreender os gérmens daquilo que se constituiria como o "carisma Shalom", por assim dizer, na configuração coletiva; a força era, pois, da coletividade, algo próximo da compreensão de Durkheim (2003) acerca da energia, ou proeminência, das forças coletivas, dos estados de espírito, gerados *na* e *pela* coletividade, e cuja força encontra sua razão de ser na coletividade.

Por sua vez, Moysés atribui o fato de muitos terem se reunido ao seu redor, e o "poder" com o qual se reconhecia que ele pregava, à "graça especial" que havia recebido no evento católico "Despertar" e que, a partir de então, modificara sua vida por inteiro, chamando-o a uma "radicalidade" que só poderia ser vivida por meio de uma "entrega total" de si e, nessa entrega, daqueles que estavam no seu entorno:

> A partir daquele momento, começamos uma caminhada de vida de oração e atividade apostólica cada vez mais intensa. Descobrimos que contávamos com o poder de Deus e, assim, a obra de evangelização não precisava mais ficar limitada à boa vontade e técnicas humanas, mas seria revestida do poder do Espírito, que se manifesta por meio de seus frutos e carismas. Animados pelo Espírito, fomos crescendo em uma saudável criatividade para anunciarmos o Evangelho (AZEVEDO FILHO *apud* CHAGAS JR., 2011, p. 54).

> Eu era coordenador do grupo de jovens do Colégio Cearense. E a gente começou a levar essa experiência da efusão do Espírito Santo no meu grupo e *ali começou a surgir a inspiração*, *e a iniciativa começou de mim*, partilhando com meus amigos aquilo que ardia no meu coração (Moysés Azevedo, em entrevista a esta pesquisa).

A partir da experiência pessoal de Moysés e da centralidade de sua *persona,* aos poucos consolidada no grupo de jovens do Colégio Cearense, iam se dando os passos iniciais de uma empreitada religiosa que fundamentaria a constituição de uma vivência comunitária mais acentuada. O desejo forte de evangelizar, inicialmente vivenciado coletivamente e, depois capitalizado por Moysés — representando-o como "do grupo", mas a partir de "si" —, por todo o grupo dos doze jovens (Moysés, Ricardo Sá, Luisa Façanha, Paccelli, Renato Neto, Osiel, Alberto, Mirna, Germana, Paizinha, Solange e Celeste) como advindo antes de tudo de Moysés, é assim relatado nos "Escritos"[47] da Comunidade:

> *Fomos sendo conduzidos por Deus* para uma vivência de serviço e fraternidade que fazia de nós mais que membros de um grupo de oração. *O sonho de uma vida comunitária nos alentava, mas víamos como algo longínquo* [...] *O projeto de Deus* era muito mais audacioso, e naquele tempo, era imperceptível para nós [...] O desejo de levarmos a outros jovens a vida de Jesus e a experiência do Espírito era algo maior do que nós mesmos. O mais que realizávamos nos parecia pouco diante dos muitos que necessitavam, principalmente aqueles que estavam mais afastados. *Foi ao refletirmos em oração sobre estas situação que, pouco a pouco, a vontade de Deus foi se manifestando* (LOURO FILHO, 2012, p. 140, grifos nossos).

AS NARRATIVAS DAS ORIGENS EM TORNO DO "MITO FUNDADOR": A OFERTA "AOS PÉS DO PAPA" E UMA LANCHONETE "PARA EVANGELIZAR"

Coletividades, em especial aquelas de viés religioso, costumam adotar explicações mitológicas para transmitirem sua gênese, constituindo-se tais explicações aquilo que, *a posteriori*, caucionará a memória coletiva do grupo. Nessa memória, e a partir dela, forja-se a identidade do grupo. Nesse sentido, considero que a CCSh se assenta num "mito de fundação", que recorrentemente aparece nos depoimentos dos entrevistados, nos "Escritos" da Comunidade (e justamente por aí aparecer), assim como reiteradas vezes é referenciado nas pregações realizadas bem como nas autorrepresentações que a Comunidade faz de si. Sem tal "mito de fundação", não seria possível compreender a Comunidade em si, em seus "primeiros passos", ou mesmo o "como" dela se constituir como uma "comunidade".

Constituem o "mito de fundação" na CCSh dois fatos que, posteriormente, no momento de elaboração dos "Escritos", apareceriam como encadeados: a escolha de Moysés para representar a Arquidiocese de Fortaleza durante o ofertório da missa realizada por ocasião do X Congresso Eucarístico Nacional, realizado em julho de 1980, no Estádio Castelão, ocasião na qual entregaria ao papa João Paulo II um presente; e a inauguração, em julho de 1982, da Lanchonete Shalom.

Convém aqui explicitar a que conceito de "mito" estou me referindo. Não estou utilizando o conceito como sinônimo de "ideia falsa", "embuste" ou "enganação". Minha perspectiva é a do mito como uma "mistificação" de fatos e de pessoas, "mistificação" esta que engendra uma narrativa dos tempos imemoriais cuja linguagem deve ser, por seus adeptos, absorvida, legitimada e reproduzida, e pelos pesquisadores, compreendida. Somente a compreensão de tal narrativa mitológica permite ensaiar, por parte do pesquisador, possíveis explicações do fenômeno estudado. Um mito, pois, é algo a ser compreendido, bem mais do que pretensamente "desmascarado".

Assim, pois, a narrativa mitológica elabora uma "discurso social" que se pretende coeso, pois se vale dele para a construção/manutenção/reprodução da identidade coletiva, mistificando os fatos no intuito de que eles tornem-se uma "natureza", ou seja, os fatos, de contingentes e históricos, passam a ser compreendidos como "escritos na ordem das coisas", ou mesmo, como é o caso aqui analisado, como sinais da "predestinação divina": "o Moysés não precisou fazer nada, apenas se entregou nas mãos de Deus", disse-me Jaqueline Matias.

Como e a partir de que condições objetivas Moysés foi o "escolhido" por Dom Aloisio para representar a Arquidiocese de Fortaleza no referido Congresso Eucarístico? Essa questão, humana e sociológica de *per si*, não aparece no cotidiano da Comunidade, uma vez que a narrativa mitológica procura, por diversos meios, inclusive coercitivos, impedir o acesso a outras possíveis explicações. Como lembra Roland Barthes, "o mito não esconde nada: tem como função deformar, não fazer aparecer" (1989, p. 143). É próprio do mito apresentar-se como um fato, e um fato indiscutível, transformando-se na pura realização da história transformada em natureza. Narra, pois, algo que "é porque é", que obedece à "ordem das coisas", que se apresenta como "foi assim" e "só poderia ter sido assim", algo em que se deve "crer".

A ação missionária dos jovens ligados aos colégios citados anteriormente, liderados pelo irmão Maurício e observados de perto por Dom Aloisio, aprofundava-se cada vez mais, em especial na intensificação de seus contatos. Os momentos de lazer, inclusive, passaram a ser realizados cada vez mais juntos. Duas casas serviam de apoio para reuniões e/ou retiros dos jovens: a dos pais de Ricardo Sá, em Fortaleza, e a casa da família de Moysés, na praia da Taíba. Foi em uma dessas idas à casa da Taíba que, segundo Luisa Façanha, a primeira inspiração de uma vida mais comprometida com a Igreja, no sentido de uma dedicação mais radical, foi se desenhando.

> Fomos a essa casa da Taíba para passar a semana santa, numa espécie de retiro. Mas o Moysés não avisou à família dele e estavam todos lá. A solução que encontramos foi ficar todos na casa de uma irmã dele que ainda estava em construção. Nesse retiro, *Deus falou muito, por meio de cada um de nós, e já fomos entendendo algo mais profundo dirigido a nós*.

O ano era 1980, e Moysés, estando à frente do grupo de jovens do Colégio Marista Cearense, já acumulava prestígio junto à nascente RCC, sendo já o "jovem que pregava com poder", de que Emmir Nogueira falara antes. Com sua crescente legitimidade frente ao campo católico carismático de Fortaleza, Moysés foi escolhido, em junho, para representar a Arquidiocese de Fortaleza em uma entrega de presente, durante o ofertório da missa, ao papa João Paulo II. Segundo conta, o cardeal deixou-o escolher que presente ofertaria ao papa, e Moysés acabou por escolher "ofertar sua vida pela evangelização dos jovens da cidade de Fortaleza", em especial daqueles que estavam afastados do catolicismo:

> Em 1980, o Papa veio visitar a Arquidiocese de Fortaleza. Nosso cardeal, D. Aloísio disse-me:

> "Você vai *representar todos os jovens* da Arquidiocese durante a Missa com o Papa. Você lhe apresentará a oferta de todos os jovens". Perguntei-lhe:
>
> "O que poderíamos oferecer ao Papa, nós, os jovens?"
>
> "Veja você, *decida você*", respondeu.
>
> *Pus-me a rezar* para saber o que deveríamos oferecer e tive a seguinte inspiração:
>
> "Por que não oferecer ao Santo Padre a minha disponibilidade para *comprometer-me totalmente com a evangelização voltada para os jovens* que estão distantes de Deus?". Decidi-me por isto.
>
> Foi o que aconteceu. Jamais havia visto o papa e pensava que seria tudo muito simples. Não foi. *Foi um momento de muitíssima graça para minha vida*. Durante o dia, ensaiei o que iria dizer-lhe quando o visse. Chegada a hora de fazer meu discurso, porém, à medida em que caminhava em sua direção, senti-me tomado por uma extraordinária presença de Deus. Presença tão forte, tão poderosa, que ainda hoje não consigo lembrar com exatidão o que aconteceu. Só lembro de ter gaguejado e, depois, ter ficado totalmente mudo, até que, por fim, *o meu olhar e o do papa se encontraram*. O papa levantou a mão e me abençoou. Tenho certeza de que aquele momento, aquela benção, *foi o momento de fundação da Comunidade Shalom* (LOURO FILHO, 2011, p. 21-22. Grifos nossos).

Cumpre aqui destacar alguns elementos desse testemunho de Moysés que servirão como balizas de sua crida "predestinação" e da excepcionalidade da Comunidade, uma vez que tal testemunho é bem mais que a pura narrativa de um fato, é uma releitura desse fato, uma ressignificação à luz do que, depois, constituiria a Comunidade[48]. Não é meu interesse averiguar se os fatos transcorreram como está dito, mas sim como eles são narrado e que consequências se depreendem de tal narrativa mitológica.

O primeiro elemento é o seguinte: Moysés é *escolhido* para representar *todos os jovens* da Arquidiocese. Sua escolha, assim, aparece como representativa de toda uma coletividade: não representa apenas os jovens do Colégio Marista, nem somente os jovens da RCC, mas todos os jovens de Fortaleza. Todos, pois, estavam ali representados; contudo, nesse "todos" está compreendido, acima de tudo, o coletivo formado por aqueles que constituiriam a CCSh, o que pode explicar o porquê de, hoje, mesmo os membros mais novatos da CCSh referirem-se a esse acontecimento como "nossa oferta diante do papa",

ou seja, sempre utilizando o plural "nós", no qual se incluem, para referir-se a um fato biográfico de Moysés.

O segundo elemento importante dessa narrativa expressa-se por uma suposta confiança do cardeal ("decida você") em Moysés que, presente aqui na narrativa mitológica, acompanharia o *habitus* da Comunidade de representar a Igreja, de apresentar-se como "fiel à Igreja" ou mesmo como "representante da Igreja", pelo motivo de fazer somente, e tão somente, "aquilo que a Igreja nos pede", como disse Emmir Nogueira durante entrevista. Mais do que isso, demonstraria uma suposta confiança da Igreja em Moysés e, depois, na própria CCSh, fruto, ao que se crê, de sua excepcionalidade. Assim, pondo-se "a rezar" (terceiro elemento), pois sua escolha não poderia vir de uma simples reflexão, mas como fruto de uma oração, de um diálogo com o divino, Moysés se compromete a dar sua vida completamente pela causa da evangelização dos jovens de Fortaleza (quarto elemento), tendo sido penetrado pelo "olhar do papa" (quinto elemento), que demonstrava, junto com a confiança do arcebispo de Fortaleza, a legitimação da Igreja para si. Assim, pois, fundava-se a Comunidade Católica Shalom.

Afirmar que ali, naquele ofertório, a Comunidade foi fundada, como "semente", parece-me um importante mecanismo de, mitologicamente, fazer crer, como a história da Comunidade o demonstra, que as primícias da Comunidade estavam em Moysés, e não no grupo, que, aos poucos, foi dando legitimidade às suas orientações. Apesar do apoio e da parceria dos companheiros de empreitada, foi somente na *sua oferta*, que na época nenhum sentido coletivo teve, que se desenrolou o projeto comunitário. O que lhe foi significativo, ao assumir um teor "mitológico", passa a ser significativo para toda a Comunidade, constituindo "a história" dela.

> Em 1980, fomos à visita do papa. Nós fomos de noite para esperar chegar de manhã, pegar um lugar. Mas o Moysés só foi lá na hora. Esse movimento do Moysés foi muito pessoal, não foi assim partilhado com ninguém, não. Muitos anos depois é que ele uniu uma coisa com a outra. Ele não conversou conosco sobre a carta, sobre nada. Não houve participação do grupo. Não. No grupo não havia nenhuma referência ao ofertório, isso só apareceu dez anos depois (Luisa Façanha, em entrevista a esta pesquisa).

Cassiano Azevedo, arquiteto, consagrado na CV, membro desde a segunda turma, quando ingressou em 1986, e que fazia parte do grupo de oração Adonai (o mesmo de Emmir e Morel), o grupo mais "intelectualizado" da época, assim relembra a vinda do papa a Fortaleza:

> *Eu estava no Castelão também, estava no campo fazendo uma coreografia. Peguei na mão do papa*. O Moysés ofertou a sua vida em favor dos jovens. Ele não tinha nenhuma programação, nenhuma pré-intenção. Só quando o Shalom fez dez anos é que ele foi descobrir que havia uma coincidência. Eu acompanhei o Moysés nesse tempo e vi que Deus foi desenhando as peças desse quebra-cabeça. Fui junto com o Moysés trabalhar na FEBEMCE. Quando nós chegamos lá, vimos os jovens mais caros e mais carentes, *tínhamos nos comprometido com o papa de cuidarmos dos jovens*. Era uma coisa terrível. Foi passando o tempo e víamos que não era nada daquilo. Em 1980, o Moysés tinha pregado no retiro do padre Caetano. Acabamos em junho e, em julho, o papa chegou (Cassiano Azevedo, em entrevista para esta pesquisa).

Apesar de ter sido, na história da CCSh, um importante membro (dedicou-se às artes, em especial à pintura de ícones, com cursos fora do país; publicou um livro sobre São José; foi responsável, por muito tempo, pelo ministério de "cura e libertação" da Comunidade, ganhando notoriedade dentro e fora da Comunidade em orações de cura — papel hoje desempenhado pelo padre Antonio Furtado —, além de ter sido formador comunitário da missão de Fátima, por muito tempo a segunda mais importante em Fortaleza), Cassiano não tem sua presença registrada entre aqueles que também estavam no Castelão, no dia "de fundação" da Comunidade. Também "pegou na mão do papa", como disse. A crença na predestinação de Moysés — "ele não teve nenhuma pré-intenção" — revela a já sedimentada força na narrativa de fundação, complementando-se com a lembrança de que, naquele ano, pouco antes da chegada de João Paulo II a Fortaleza, Moysés havia sido o pregador de um retiro coordenado pelo Padre Caetano, fundador do Instituto Jerusalém e, na época, importante nome da RCC em Fortaleza.

O depoimento de Cassiano também importa para, mais uma vez, assinalar que a construção narrativa que liga o ato do "ofertório" à "fundação da Comunidade" não foi algo presente desde os primeiros momentos, desde a "gênese" da Comunidade, não havendo uma ligação imediata entre aquele ato de "entrega" de Moysés e a formação do primeiro núcleo comunitário em seu entorno. Apesar disso, na atualidade, essa coincidência imediata salta nas narrativas dos membros com bastante facilidade. O hiato de tempo "não existe", e isso constituiu-se, para mim, no grande desafio de compreender e problematizar, como em qualquer empreitada sociológica deve ser feito, como se opera a institucionalização da evidência dentro das instituições, o "foi assim".

A leitura de Cassiano da escolha de Moysés como uma "coincidência" revela a crença comunitária de uma "predestinação". No entanto, volto a perguntar: por que a escolha recaiu sobre ele? "Por ser um jovem que pregava com

poder", diriam os membros. Dizem os membros. "Estava nos planos divinos", como "um desígnio de Deus", verdadeiro "prelúdio" para aquilo que viria a ser a Comunidade, nascida, assim, não somente aos "pés de um papa", mas aos pés de um "papa santo", lembrando, dessa forma, a obediência irrestrita ao Vaticano, marca importante da RCC.

A edição de 24 de junho de 2017 do Jornal O Povo, publicada em Fortaleza, trouxe um testemunho de uma missionária da CCSh, por ocasião dos 35 anos da Comunidade. A missionária diz o seguinte:

> Cresci ouvindo minha mãe contar sobre o dia em que viu o querido são João Paulo II bem de perto. Era 1980. Ele passou pelas ruas de Fortaleza [...] Na agenda dessa visita pontifícia ao Brasil, uma missa no Estádio castelão. Durante o ofertório, Moysés Azevedo assumia o compromisso de ofertar sua vida pela evangelização dos jovens. *Nascia a vocação Shalom*. Oferta fecunda que foi instrumento para alcançar minha vida 28 anos depois (CASTRO, 2017, p. 13. Grifo nosso).

Na mesma edição, um texto do padre Rafael Maciel diz:

> Na visita do Santo Padre, o papa João Paulo II, o jovem Moysés Azevedo, a convite de Dom Aloísio, à época arcebispo local, entregou ao papa, no momento do ofertório da missa, uma carta na qual oferecia sua vida a Deus, pela evangelização dos jovens. Certamente o jovem Moysés não imaginava o quanto aquela carta de entrega tocaria o Coração de Jesus. Após 35 anos, *a Comunidade Católica Shalom é o fruto daquela hora* (MACIEL, 2017, p. 13. Grifo nosso).

Na verdade, a Comunidade, ou ao menos seus primeiros núcleos, é fruto de um grande esforço coletivo, de entrega coletiva, de dedicação coletiva de vários jovens da Arquidiocese de Fortaleza. A "memória autorizada" da CCSh, contudo, centra-se em uma *persona*, em uma entrega, em uma biografia. Ocorre, contudo, que o trabalho de construção da memória de uma coletividade estabelece-se a partir de vozes autorizadas que se constituem como um "grupo de referência", que estabelece uma "comunidade de pensamentos".

A dimensão alcançada pela narrativa em torno do "ofertório de Moysés" é tal que o próprio texto eclesiástico de reconhecimento pontifício o apresenta como "marco" fundamental para a compreensão da história da Comunidade:

> [Em] 9 de julho de 1980, o fundador da Comunidade Católica Shalom teve a oportunidade de encontrar o Beato João Paulo II, por ocasião da Santa Missa inaugural do X Congresso Eucarístico Nacional em Fortaleza, que aconteceu durante a primeira

> viagem apostólica do papa ao Brasil. *Foi durante aquela Celebração Eucarística que desabrochou no fundador o carisma da Comunidade.* Naquele dia ele *quis dar como oferta ao Santo Padre a sua juventude* e toda a sua vida, com o objetivo de contribuir para a evangelização dos jovens, assim como para a de todas as pessoas distantes de Jesus Cristo e da Igreja (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 6, grifos meus).

Durante o "Encontro Geral da Obra Shalom", realizado em 9 de julho de 2017, por ocasião do aniversário de 35 anos da Comunidade, Moysés, na parte da tarde, proferiu uma pregação e, dentre outros elementos, relembrou o "ofertório", ressignificando-o por completo. O trecho é longo e o transcrevo, dada sua importância para a análise aqui empreendida.

Primeiro elemento: apresentação da vinda do papa, e do "ofertório", como um coroamento de seu desejo de evangelizar, sugerindo uma consonância entre os *desejos de seu coração os desejos da Igreja*, expressos por ocasião da vinda do papa, no momento de "ebulição" do seu "jovem coração"; ou seja, a leitura do contexto maior do cenário do catolicismo a partir de sua biografia:

> Eu queria evangelizar. Eu queria dar de graça para os outros. "Usa-me Senhor, para que os outros possam experimentar dessa alegria que eu experimento, essa felicidade que eu experimento. Usa-me Senhor, e usa a minha vida, a minha história, tudo o que eu sou e tudo o que eu tenho. Usa-me Senhor, para que eu possa ser um instrumento da Tua paz, para que eu possa levar essa felicidade e essa experiência para muitos que não as têm". [...] *E é nessa circunstância que chega o ano de 1980. Eu estava nessa ebulição no meu coração jovem, nessa ebulição que chega o ano de 80 e acontece aquele evento que todos nós conhecemos: a visita de São João Paulo II aqui em Fortaleza, e o pedido de Dom Aloísio para que eu desse um presente ao papa.* Quando eu me pus em oração para decidir esse presente, eu não podia dar outra coisa a não ser esse desejo, esse desejo de perder a minha vida, por amor a Jesus, em vista de dar e de comunicar aquilo que de graça eu recebi.

Segundo elemento: a demonstração de uma "não preocupação" com o que se escreveu na carta, com seu conteúdo, uma vez que a "letra", a "materialidade", nenhum sentido teria frente à "grandiosidade" de sua empreitada:

> Muitas pessoas me perguntam: "Moysés, qual foi o conteúdo da carta? O que você escreveu na carta? É o que tem na música 'oferta'?", e eu respondo: Eu não sei, e nem me interessa. Mas aquilo que está na música 'oferta', aquilo que está lá foi pedido para que eu escrevesse tudo o que eu queria colocar naquela carta. Se eu coloquei ou não, eu não sei, mas é aquilo, é aquilo que resume a minha alma, que resumia a minha

> oferta. Era aquilo que resumia a minha história, era aquilo que Deus tinha feito em mim. Quando me pediram para escrever a carta, eu disse: "Eu não me lembro da carta, mas vou escrever tudo aquilo que existia dentro de mim, tudo aquilo que Deus foi gerando dentro de mim. Quero ofertar a minha vida, quero gastar os meus dias, quero ofertar a minha juventude por amor. Quero derramar os meus perfumes! [...] Eu queria colocar tudo, tudo, tudo em Cristo, por Cristo e com Cristo, para que fosse também quebrado com Ele, para que esses perfumes pudessem ser perfumes de Cristo, e por meio de mim pudessem alcançar a vida de muitos. E foi aquilo que aconteceu.

Terceiro elemento: a dimensão de "origem mística" da Comunidade, uma vez ter sido seu "momento fundante" algo ocorrido "dentro da missa", não de qualquer missa, mas de uma missa presidia pelo "sucessor de Pedro", tudo por manifestação da "atração" de Deus:

> Onde foi que aconteceu esse momento da oferta? No Castelão, do lado de fora, na missa, no momento do ofertório. Isso significa muita coisa. *Isso significa que o nosso carisma desabrocha dentro do mistério pascal de Nosso Senhor Jesus Cristo, e ele desabrocha na* oferta *de Cristo*. Onde é que nasce o carisma Shalom? Na oferta do Moysés? Não. É na oferta da Emmir? Não. Todas essas ofertas são posteriores. O nosso carisma nasce na oferta de Cristo. É na oferta de Cristo. *Nosso Senhor me atraiu para aquele momento, aos pés do sucessor de Pedro*, para, na oferta de Cristo, ofertar a minha vida e atenção!

Quarto elemento: todo membro da Comunidade precisa crer que também estava lá, aos pés do papa, ofertando sua vida. A história de Moysés precisa ser lembrada como a história de cada um dos membros:

> Você estava lá também. Você sabia disso? Você estava lá. Quem é Shalom aqui? Então indubitavelmente você estava lá. [...] Eu fui atraído para ali, e atraídos para ali todos nós fomos, para, na oferta de Cristo, ofertarmos as nossas vidas.

Nos mecanismos de produção de uma memória coletiva, não é necessário que os indivíduos por ela atingidos estejam presentes, quando dos fatos narrados. Na verdade, quanto mais distantes dos fatos estiverem no tempo, mais eficaz será a "amnésia da gênese" e, portanto, mais força terá o "foi assim", entrando em cena a força da persuasão, como nos lembra Halbwachs (2013).

O trabalho de contínua produção/reprodução da memória coletiva, no que tange à leitura do "ato de oferta de Moysés" ao papa João Paulo II, reiteradas vezes observadas por mim, importa por mobilizar incessantemente a memória do grupo, configurando-a nos pormenores, sem deixar espaço para

outras possíveis leituras, mantendo uma considerável coesão no grupo que se une a partir dessa memória.

Como uma "comunidade de fé", formada por sujeitos que decidem por ingressar nela, a CCSh teria sido fundada, para seus membros, a partir desse "acontecimento histórico de fundação" que é o "ofertório", compondo nele e por ele a totalidade de significados de que é possível para acionar a crença de que todos, ao estarem "lá" com Moysés, formam uma única e mesma coletividade, "herdeira" do "sim primeiro" de seu fundador, inscrevendo-se, assim, todos naquela mesma linhagem.

> Da minha conversão até a maturidade, ali se resume, no ofertório, minha experiência de Jesus. *O ofertório resume a minha história*: dou a Jesus, aos pés da Igreja, a minha vida. Eu sou igreja, oferto minha vida em favor dos jovens. *Isso é a Comunidade Shalom* (Moysés Azevedo, em entrevista ao autor).

No jantar realizado pela comemoração dos 35 anos da CCSh, Moysés lembrou que

> A Comunidade, nós sabemos, nasceu de uma oferta. E quando a gente fala, a gente remete logo a*o nosso encontro com São João Paulo II*. E é preciso remeter ainda mais, remeter à oferta de Cristo. É na oferta de Cristo que toda a nossa vida foi fecundada (Anotação de diário de campo).

Goretti Menezes, consagrada na CV, membro desde a segunda turma, de 1986, afirma, no mesmo sentido, lembrando que:

> O Moysés sempre fala que nascemos aos pés de São João Paulo II, realmente, e faz o reconhecimento de que nós nascemos ali, espiritualmente, nos planos de Deus, na providência divina, e nascemos fisicamente na lanchonete (Entrevista concedida ao autor).

Se "o Moysés sempre fala", sendo ele o portador legítimo da memória autorizada, é porque é, deve ser crido e reproduzido. Vejamos outros depoimentos, colhidos em entrevistas realizadas por mim, que vão no mesmo sentido:

> A circunstância fundante da Comunidade foi a oferta de nosso fundador, em 1980. [...] Ele não sabia o que estava fazendo, ao entregar sua vida (João Patriolino).

> Nós nascemos, espiritualmente, nos planos da divina providência, naquele ofertório (Goretti Menezes).

> No ofertório, o Moysés ofereceu a vida dele pelos jovens (Lulu).

> O que foi dado a ele [Moysés] foi dado a nós, é nosso, não foi só vivenciado por ele [...] Éramos nós diante do papa, ali já estava um povo (Josefa Alves).

> O significado do ofertório nos ultrapassa. Nosso sentido de vida está todo ali, aos pés de Pedro. Ofertar a vida, na Igreja, pelos jovens — foi ali que nasceu nosso carisma (Cassiano Azevedo).

Um vídeo institucional, produzido por ocasião dos 30 anos da Comunidade, trazia a seguinte mensagem: uma foto de Moysés, aos pés do papa, com os dizeres: "1980, uma vida". Depois, a imagem de vários membros da Comunidade: "2012, muitas vidas". Por ocasião da cerimônia de reconhecimento pontifício no Vaticano, em 2012, na Basílica de São Pedro, durante pregação realizada para os membros da CCSh, Moysés assim se dirigiu a eles:

> Remete-nos à nossa origem nos dá a resposta: 1980! Diga o seu nome. Você, você foi convidado para dar um presente ao papa. Você! [...] Em nome de toda a humanidade! [...] Você, se pergunte: "que presente eu posso dar ao papa?" Você, que tem dentro de você, desde toda a eternidade, sem saber o gérmen da vocação, outra coisa não tem a dar a não ser sua juventude [...] E você, mesmo que ainda não tivesse nascido, você estava lá, aos olhos de Deus era você [...] Você não conseguiu dizer nada, só estender suas mãos e entregar a carta, por meio da qual você entregava sua vida e sua juventude [...] Aí, você viu os olhos do papa olharem você e penetrarem sua alma [...] não era só o papa que te olhava, mas Cristo e a Igreja te olhavam (DVD Aos Pés de Pedro).

O convite ao interlocutor é o da mistificação do encontro de Moysés com o papa e, a partir disso, o de sentir-se representado nesse encontro "místico", no qual se desenrolava o destino "da humanidade", pela pessoa de Moysés. Um outro depoimento de Moysés, por mim registrado em uma vigília realizada em julho de 2017, na sede administrativa da Comunidade, na cidade de Aquiraz (Diaconia), também por ocasião dos 35 anos da Comunidade, aciona elementos semelhantes. Ao responder a uma pergunta acerca de sua experiência mais importante como "comunidade", Moysés respondeu:

> Com certeza, a das origens. Todos vocês conhecem a história, mas vale a pena a gente recordar. Foi a experiência das origens, quando São João Paulo II visitou Fortaleza, e quando Dom Aloisio, arcebispo de Fortaleza na época, cardeal Lorscheider, me pediu para eu dar um presente ao papa, e quando eu decidi dar minha vida e minha juventude.

> Eu conto essa história muitas vezes. Tô chegando de São Paulo, preguei na Canção Nova, e contei isso lá, e todas as vezes que eu conto, pra mim, é como se eu me reportasse para aquele momento. E não é como se fosse de novo, mas como se fosse único. Eu me reporto para aquele momento quando eu só queria entregar minha vida a Deus e à evangelização de outros jovens. Cada vez que reconto isso, eu me lembro, eu me lembro forte, voltam-me aqui os olhos de São João Paulo. *Aqueles olhos, olhar forte, olhar penetrante, como se entrasse na alma, um olhar que me comunicava Deus. Com certeza naquele olhar eu via o olhar de Cristo, Mas com certeza naquele olhar eu via o olhar de cada um de vocês, com certeza sem nem saber nem perceber*, eu vi o seu olhar também, porque naquele olhar, no olhar do papa, que era o olhar da Igreja que me abençoava, já estava o olhar de todos aqueles que esperavam a manifestação desse carisma Shalom. Por isso eu não posso dizer que outro momento tenha sido mais forte, pois aquele foi decisivo e fundamental na minha vida e na vida de vocês. Foi ou não foi?

A resposta dada a Moysés, naquela ocasião, foi a de um efusivo "sim", manifestação da "descendência" forjada a partir de suas narrativas, legitimada continuamente pela Comunidade. Embora o momento em si mesmo tenha sido breve, como se pode ver nos vídeos divulgados pela própria Comunidade, a narrativa de Moysés (que envolve o toque na mão do papa, o encontro dos olhares, a profundidade do olhar etc.), elaborada no intuito da conquista de outros, permite pensar, a quem escuta, ter sido um encontro de uma temporalidade considerável. Isso porque sua narrativa, tornada agora "mito fundante", tornou-se mais importante do que o próprio fato em si.

Para concluir essa questão, transcrevo parte da peça teatral encenada em 9 de julho de 2017, no Ginásio Paulo Sarasate, por ocasião dos 35 anos de fundação da CCSh. O ator que interpretava Moysés disse o seguinte:

> Eu não tinha intenção de fundar nada. Mas, como sempre, os desígnios de Deus me ultrapassam. Começou aos poucos. Começou numa Eucaristia. Eu sei que todo mundo pensa que começou na lanchonete. Mas foi bem antes, foi no ofertório de uma missa, aos pés de um santo (texto disponibilizado pela equipe de teatro ao autor).

Vejamos, agora, o segundo elemento do "mito fundador": a inauguração da lanchonete. Após a visita do papa, os grupos de jovens continuaram a reunir-se, cada qual em seu colégio de origem (Marista, Christus e Santa Filomena). A RCC caminhava para um comprometimento maior de seus membros e, cada um a seu modo, Emmir Nogueira e Moysés Azevedo iam adquirindo maior notoriedade no cenário católico de Fortaleza. Como dito no começo deste capítulo, à medida que se intensificaram os contatos e as reuniões de grupo,

surgia o desconforto em "misturarem-se" com os jovens "do mundo", em especial com os lazeres proporcionados por eles e para eles.

Durante exposição no *Forun Juventud e Interioridad*, realizado em janeiro de 2016, na cidade de Ávila (Espanha), Emmir Nogueira fez uma sucinta exposição sobre o contexto anterior ao aparecimento da lanchonete. Mantenho o idioma no qual o texto, enviado a mim pela própria autora, foi escrito:

> Los jóvenes se multiplicaban en mi casa, o en la casa de la familia de Moysés, o en los encuentros y Seminarios de Vida en el Espíritu que organizábamos. Aunque no todo eran flores. *A los padres de los jóvenes no les gustaba ver a sus hijos orando, leyendo la Biblia, trabajando en la Iglesia.* Así que un día nos llamaron para una reunión y me plantearon la pregunta que nos hacíamos a nosotros mismos. "¿qué tienes tú de especial? ¿Qué haces para que nuestros hijos quieran estar tanto contigo y en la Iglesia?" Mi respuesta fue una sorpresa para mí misma: "*No soy yo. Somos un grupo*. Lo que hacemos es muy sencillo: estamos siempre dispuestos a oírles, tenemos largas conversaciones sobre Dios y Su voluntad; compartimos la Palabra de Dios; vamos juntos a la misa y aprendemos a orar." Hoy puedo darme cuenta de que lo que hacíamos que resultaba tan atrayente era precisamente el mismo trabajo del Espíritu que en Hechos 2 y 4.

Observe-se que o trabalho de evangelização dividia-se, além dos grupos existentes, entre as casas de Moysés e Emmir, e que sua fala acima confirma o que havia posto anteriormente: a esse tempo não havia uma liderança "nata", uma vez que a força era do "grupo", um projeto "coletivo" de evangelização. Tanto assim que, ao ser questionada sobre o que fazia para atrair tantos jovens a seu entorno, Emmir afirma ter respondido: "não sou eu, somos um grupo". Apesar disso, na entrevista concedida a esta pesquisa, Moysés afirmou ter saído do encontro com o papa "já uma forte liderança".

Célio Di Cavalcanti relembra assim o surgimento da ideia de uma lanchonete, durante uma festa realizada na casa de Ricardo Sá[49]:

> Eu estava na festa do surgimento da ideia, quando Moysés veio e falou da ideia da lanchonete, e todo mundo começou a divagar. Ouvi e achei legal. Depois é que eles (grupo do Cearense) começaram a trabalhar a vida comunitária, começaram a se reunir, pensar no assunto.

A ideia da lanchonete como uma "inspiração" também é compartilhada por outro membro da Comunidade, dessa vez salientando-a como "um desejo forte do Moysés", já antevendo bem mais do que uma lanchonete, mas a pró-

pria vida em comunidade (essa é a narrativa oficial, que põe toda a gênese no "sim" de Moysés, desconsiderando todos os outros "sins" dados pelo grupo):

> O desejo de viver em comunidade foi ficando forte. Depois o Moysés sentiu o desejo de evangelizar de maneira nova, antes da lanchonete, mas ele via no coração dele que sozinho ele não poderia fazer. Essa intuição dele era um apelo do Espirito Santo. Isso se torna cada vez mais um grande *tsunami* benéfico de graças para a igreja. Não é uma história de como se construiu uma lanchonete, mas de como Deus treinou 12 jovens imaturos cearenses para uma vida comunitária (Cassiano Azevedo).

O próprio Moysés, em entrevista concedida ao autor, também se expressa a partir de elementos semelhantes, sempre aglutinando a narrativa mitológica em torno de sua *persona*, seus desejos, suas experiências e de como outros foram a ele se juntando:

> O que eu queria naquele tempo era somente entregar minha vida, entregar minha juventude, e evangelizar os jovens que estavam longe da Igreja — era essa minha intenção. Isso foi me impulsionando na inspiração de abrir a lanchonete para evangelizar. Isso foi me impulsionando na minha experiência de Deus, na minha experiência de Igreja, e com essa oferta de vida foram surgindo outras pessoas que foram dizendo para mim que queriam fazer o que eu tinha feito, que queriam ter ofertado a vida como eu tinha ofertado. E a gente começou a fazer uma experiência que a gente chamou de comunidade.

Observe que o "desejo" é apresentado como "dele". A narrativa oficial dá conta de que Moysés havia visto, durante uma viagem ao Canadá, uma espécie de "Café Cristão", aonde os jovens iam para lanchar e seriam evangelizados. Teria sido a partir daí que seu desejo de evangelizar tomaria a forma de uma lanchonete. Outra narrativa acerca disso, não oficial, é a seguinte:

> Estava passando uma novela chamada "Marrom Glacê", que tinha um garçom e um café bem legal. Ele contava que estava tomando banho, tinha visto um pedaço da novela e teve essa inspiração de criar um local aonde os jovens pudessem ir (Luisa Façanha, em entrevista ao autor).

A inspiração vinda "do banho" também parece ser compartilhada por Emmir Nogueira, na conferência referenciada anteriormente:

> En los primeros meses del 82, Moysés, en la ducha, cuando se preparaba para una fiesta de cumpleaños de uno de los jóvenes del grupo, tuvo la inspiración de lo que daría lugar

> a lo que hoy conocemos como Comunidad Shalom: una bocadillería-sandwichería para evangelizar a los jóvenes. Nosotros mismos seríamos los camareros y el secreto estaría en dar testimonio de nuestras vidas, de nuestra experiencia con Jesús Resucitado; oír a los jóvenes, orar por ellos. Las comidas tendrían nombres bíblicos intrigantes (Maranatá, Magnificat, Aim Karen) para hacer más fácil iniciar una conversación.

No começo de 1982, Moysés e o grupo têm a ideia de criação de um "centro de evangelização" que pudesse congregar e servir de apoio aos jovens que caminhavam nos grupos de oração e, por isso mesmo, de instrumento de evangelização para os jovens que estavam afastados da Igreja. Para isso, seria de grande importância a construção de uma lanchonete e de uma livraria. "Um jovem não aceitaria um convite para ir a uma missa, mas aceitaria um convite para comer um sanduíche", é a narrativa que mais se escuta dos membros da CCSh ao falarem da ideia da lanchonete, uma vez que, "entre um sanduíche e um refrigerante", os jovens que ali fossem receberiam "o testemunho de outros jovens, que lhes fariam o anúncio forte e cordial do amor de Deus" (CHAGAS JR., 2012, p. 57).

Tendo os grupos de jovens aceito a ideia da criação de uma lanchonete, chegaria o momento de decisões mais práticas. A primeira delas, obviamente, seria a da localização: em que região de Fortaleza deveria ficar? Os mais engajados deles (Moysés, Emmir, Cassiano, Pacelli, Célio dentre outros) já realizavam trabalho de evangelização no bairro Pirambu (hoje chamado de Cristo Redentor), localizado na periferia de Fortaleza, sob a condução de Padre Caetano. Além disso, como eram todos de classe média, residentes na área nobre da cidade, não soaria tão bem assim, num contexto em que a Igreja de Fortaleza era hegemonizada pela ala progressista do catolicismo, permanecer confinados à região nobre, sendo a escolha pelo bairro Pirambu a que pareceria mais aceitável ao conjunto da Arquidiocese. A decisão pelo bairro da Aldeota coube a Moysés que, segundo Cassiano, havia orado e recebido o sinal de que "seria por essa área, o que nos faria logo ser taxados de burgueses". Segundo conta, "Deus não quis que fôssemos para o lado de lá, nem que nos travestíssemos de serviço social para agradar os outros". Ideia semelhante é compartilhada por outro membro: "Moysés nunca realizou serviço social para calar boca de ninguém. Nunca se preocupou com isso. As coisas sempre vêm pela oração — ou não vêm".

Com a localização decidida, faltava ainda cuidar dos detalhes práticos da abertura da lanchonete. O endereço escolhido foi a rua Coronel Jucá, número 93, na Aldeota. A casa foi alugada, mas não se transformou imediatamente numa lanchonete. Foi servindo de apoio para momentos de oração e partilha,

bem como de planejamento das ações futuras. Um hiato de, pelo menos, seis meses até que se decidiu pela inauguração. Os jovens ocupavam a casa apenas para momentos de oração e vigílias, o que já ia delineando neles um sentimento de comunidade, pois lá dedicavam parte considerável de seus dias (na ida ou na volta da faculdade, uma vez que, a esse tempo, muitos já eram universitários). Moysés, já caminhando para legitimar-se como "o líder", ocupava-se das "coisas espirituais", deixando aos outros a ocupação com as "coisas profanas":

> No início do Shalom, na parte prática, ele não atuava. Ele atuava na parte espiritual. Quando fomos alugar uma casa, eu fiquei responsável de pegar um cruzeiro todo mês. Quem assumiu a parte financeira fui eu. Ficamos seis meses sem fazer nada na casa, só vigílias e orações. Faltava o "vamos abrir". Um belo dia, sempre o Moysés, disse "temos que tomar uma decisão, vamos começar". Procuramos doações para abrir a lanchonete. Só doze pessoas continuaram... Tinha o Alberto, que era muito espiritual, não era ele quem conduzia, só o Moysés. Era Moysés, Alberto, Ricardo Sá, Osiel, Pacelli, Paizinha, Solange (Luisa Façanha, em entrevista ao autor).

Nesse intervalo de tempo, o grupo realizou um retiro no qual "orou-se por cada um", como era costume fazer. Foi a partir de então que a decisão pela abertura da lanchonete se deu, acarretando já as primeiras baixas no grupo dos 12 e já se formando a "radicalidade" que marcaria as ordenações de Moysés, que não aceitava doações dos pais dos jovens para a lanchonete e, depois, não as aceitaria para os que viveriam na Comunidade:

> Houve um retiro e Deus pediu que déssemos um passo: todas as tardes teríamos que passar em oração no Shalom. Larguei meu emprego de cara. O primeiro que saiu foi o Renatinho, porque não pôde sair do emprego. Eu, o que se dissesse para fazer, eu fazia (Luisa Façanha, em entrevista ao autor).

Aquele local se tornaria um ponto de apoio dos grupos de jovens da cidade e, aos poucos, os grupos foram perdendo seus membros, que iam se aglutinando ao "Shalom". Esse fato é de fundamental importância para a compreensão da hegemonia que a CCSh exerceria sobre o cenário católico carismático nos anos seguintes, e que já se esboçava aqui, no esvaziamento dos outros grupos de oração em favor do contínuo crescimento do grupo "do Cearense".

Já nos anos iniciais da CCSh, desenvolveu-se uma cisão entre ela e o restante da RCC, conforme relatado por uma entrevistada:

O pessoal da RCC tinha ficado com raiva da gente por conta da saída da Emmir. Eles chegaram a botar uma regra que quem tinha menos de 24 anos não podia fazer parte do conselho da Arquidiocese. Acontece que todos os meninos do Shalom tinham menos de 24 anos, era uma regra exclusivamente contra nós. Diziam que quem era de 'cura e aconselhamento', como nós, não podia fazer libertação [...] Proibiam-nos de participar do conselho, mas chamavam os nossos para fazerem as pregações deles (Membro da Comunidade, em entrevista ao autor).

Assim, foi-se percebendo a necessidade de mudança de casa, pois aquela não comportaria a quantidade de jovens que mais e mais se juntava ao grupo. Foi então que se alugou a casa da rua Maria Tomázia, número 72, onde ainda hoje está localizado o Centro de Evangelização[50] Shalom da Paz, o mais importante da Comunidade. Realizada a mudança, decidiu-se pela inauguração, realizada em 9 de julho de 1982.

No dia da inauguração do centro de evangelização, a casa estava lotada, sobretudo de jovens. Nem Moysés nem o grupo esperavam tantas pessoas. Não havia mesa nem cadeiras para todos. Na cozinha, a comida não era suficiente, orava-se pela "multiplicação dos pães". Todos os voluntários trabalhavam intensamente e, mesmo sem ter qualquer experiência profissional na área, faziam tudo com amor e alegria (CHAGAS JR., 2012, p. 61).

A noite da inauguração foi uma loucura, muito tumultuada. Tínhamos voluntários que se dispunham a dar alguns dias na lanchonete. Deus queria fazer, ele usou nossa incapacidade, o nada de todo mundo. Não houve norte algum, depois da inauguração da lanchonete, sobre como "formar a comunidade". Foi quando vimos que não tínhamos mais tempo de nos reunirmos. Nós éramos parte do grupo cearense, e éramos parte fundamental desse grupo, cujas reuniões eram na hora de nossas faxinas (Celio di Cavalcanti, em entrevista ao autor).

A TV Verdes Mares gravou e exibiu uma matéria acerca da inauguração daquela lanchonete:

Repórter: A inciativa foi de um grupo de oito pessoas da comunidade do grupo de jovens do Colégio Cearense. O Centro fica numa casa cujo aluguel, de 46 mil cruzeiros, é pago por meio de doações. Aliás, tudo eles conseguiram por meio de doações. Na casa tem um restaurante, uma livraria, uma pequena capela e uma sala de reuniões. Tudo funcionando em torno da evangelização, totalmente aberta ao público.

Luisa Façanha: As atividades dessa casa vai constar de orações, de palestras, de fitas espirituais. A gente vai fazer também a lanchonete, que vai contar com a ajuda de jovens engajados no movimento.

Repórter: A inauguração contou com a presença de Dom Aloísio, que deu a bênção das instalações e fez uma prece com os presentes. Qual a sua opinião, o que o senhor achou do Centro?

Dom Aloísio: Parece-me ser assim uma boa experiência e uma tentativa de ajudar tantas pessoas que, distraídas pela vida e envolvidas com muitos problemas, podem encontrar aqui repouso não apenas corporal, mas também espiritual.

Repórter: A lanchonete fica na rua Maria Tomásia, número 72. A ideia agora é expandir o movimento, com outras casas semelhantes a essa.

A presença de Dom Aloisio naquela inauguração é indício da importante estratégia adotada por Moysés desde o início: a aproximação com a hierarquia católica[51]. O convite para que o arcebispo se fizesse presente àquela inauguração é explicado por Emmir Nogueira nos seguintes termos:

A ida de Dom Aloísio tem uma história por trás, que as pessoas não conhecem e interpretam como querem. Moysés e eu, a nossa origem é de pastoral da diocese. Então, nosso referencial sempre foi o bispo, nunca foi o pároco. Acontecia que nós não trabalhávamos em paróquia, mas na diocese. Aconteceu, isso não é pecado nenhum. No dia em que a lanchonete ia ser inaugurada, de manhã, o Moysés se deu conta de que não havia convidado o Bispo. O bispo estava sabendo que nós estávamos querendo fazer uma lanchonete, porque nós éramos da pastoral, o Moysés mais do que eu, pois eu já estava mais no Cursilho. E o Moysés disse: "meu Deus, eu preciso convidar Dom Aloísio". No entanto, Dom Aloísio estava em Quixadá, numa reunião de todas as dioceses do Ceará. Aí o Moysés pegou um carro e se mandou pra lá. Lá estava também o Padre José Yaléia, que trabalhava na PJ, e, por intermédio dele, o Moysés conseguiu falar com Dom Aloísio. E ele disse: "eu vou, hoje acaba a reunião, e eu vou". Ele foi convidado e ele decidiu ir.

Esse fato ressalta a importância que sempre teve, no interior da CCSh, a proximidade com o alto clero católico, o que parece ter contribuído para sua legitimação na Igreja de Fortaleza e, por consequência, na Igreja como um todo. "A nossa ligação com o trabalho da Igreja foi sempre mais com os bispos", disse Emmir Nogueira, ao ser indagada sobre essa estratégia. As relações entre Dom

Aloísio e Moysés foram, muitas vezes, referidas durante as entrevistas como "sinal de Deus" acerca da "predestinação" de Moysés e do reconhecimento da Igreja a esse "projeto vindo do alto":

> A impressão que tenho é que Dom Aloísio exerceu seu papel de bispo, de acolher o movimento [...] Deus deu a ele a graça de perceber que, por trás daquela iniciativa, estava uma obra de Deus. [...] Ele agiu como bispo, chegou para ele como bispo, e ele acolheu a inspiração (Carmadélio Sousa, em entrevista ao autor).

> O Moysés sempre procurou muito estar junto aos pastores da Igreja. Buscou estar em unidade, servir. Moysés sempre se mostrou esse jovem engajado, que tinha uma liderança, que queria trabalhar. [...] Por isso, Dom Aloísio o convidou [...] Ele tinha uma ideia, tinha uma inspiração, mas antes ligava para o bispo e escutava dele o que o bispo achava daquela ideia [...] Ele sempre vinha dizendo algo da conversa para nós (Goretti Menezes, em entrevista ao autor).

Passada a inauguração da lanchonete, os jovens dividiram-se entre escalas de serviço, à noite, e de faxina, durante o dia. Com o tempo, as atividades em torno dos serviços da lanchonete foram se intensificando e exigindo mais disponibilidade dos jovens, que ainda eram poucos (não os frequentadores, mas sim os engajados). No vídeo institucional de 10 anos da Comunidade, Emmir Nogueira rememora, assim, a inauguração da lanchonete e os primeiros desdobramentos:

> Os primeiros tempos de lanchonete e de livraria foram inesquecíveis. Quem Deus iria nos mandar? No primeiro dia, todos nós ficávamos à espera do primeiro cliente. Quem seria? Quem o evangelizaria? Como ele receberia a mensagem? Pouco a pouco, Deus foi respondendo a essa nossa expectativa. Deus não queria que evangelizássemos apenas os jovens; eles foram apenas uma frente. As pessoas, ao ouvirem nosso testemunho, o que Jesus fez em nossa vida, elas contam suas esperanças. Deus queria muito mais e começou a nos mostrar que seu plano era uma vocação, e não apenas nosso trabalho. Queria o nosso ser (Vídeo *Shalom 10 anos*).

Dois anos depois da inauguração, a partir de janeiro de 1984, Moysés, Pacceli e Ricardo Sá fariam uma experiência comunitária, que só duraria um mês (o segundo pediu para sair e o terceiro foi embora para a Canção Nova, no interior de São Paulo). No final do ano é que Moysés teria seus desejos novamente levados à realização: cinco daqueles jovens estariam saindo das casas de seus pais para experimentarem uma nova forma de vida, comuni-

tária, dedicada exclusivamente à oração e ao trabalho de evangelização na lanchonete. Eram eles: Sidney Timbó, Jaqueline Matias, Madalena Ponte, Luisa Façanha e Moysés de Azevedo. Estava formado, assim, o primeiro núcleo do que seria a comunidade de vida.

> Na parte de trás, tinha três quartinhos. Foi ali que os meninos fizeram a primeira experiência comunitária: Moysés, Pacelli e Ricardo Sá. Moysés foi muito duro, não aceitou que pai e mãe ajudassem ninguém. Paccelli foi embora, e Ricardo Sá pediu que padre Jonas, levasse para a Canção Nova, um mês depois. Moysés ficou só e foi seu período mais difícil. A Jaqueline foi de importância vital! Com aquela alegria dela, ela segurou muito as pontas. Veio o Timbó, que era do Christus, tinha o Célio, várias pessoas começaram a se engajar. Um mês depois, teve a consagração. Aí, eu fui, e também o Timbó. Hoje as pessoas não têm noção do que foi aquela experiência, nem vão ter nunca. Essa história está esquecida, ninguém sabe, nunca terão essa dimensão (Luisa Façanha, em entrevista ao autor).

Nesse período, Moysés já havia produzido os textos que lhe vinham de "inspiração" acerca daquilo que se sentia impelido a viver, e deu a eles o nome de "Escritos", um conjunto de textos que formam a base da espiritualidade da CCSh. São eles: *Obra Nova*, *Amor Esponsal, Pobreza, Estados de Vida, No Coração da Obra, em Unidade com o Carisma, Profissionalização, Conselho*s e *Coordenadores*. Todos escritos em tom de "revelação". Em 1986, um outro texto seria acrescentado: *Shalom*, ocorrendo com a *Carta Aberta à Comunidade*, em 2005.

Esses cinco jovens fariam sua primeira consagração em janeiro de 1985, com os votos de pobreza, castidade e obediência, sob a condução do padre José Yaleia, então pároco da Igreja da Paz, localizada nas proximidades do CEvSh. No ano seguinte, mais nove jovens realizariam sua consagração na comunidade de vida: Alberto Paiva, Carmadélio Silva (hoje na comunidade de aliança), Messias Albano, Soraya Rocha, Elizabete Fonteles, Máuria Uchoa (que depois casaria com Timbó, formando o primeiro casal da comunidade de vida), Celio di Cavalcanti (hoje na comunidade de aliança), Cassiano Azevedo e Marjorie Montenegro (que seria noiva de Moysés). Luisa Façanha já havia deixado o grupo.

Aqueles que permaneceram frequentando os grupos e se dedicando um pouco mais ao trabalho missionário formariam o grupo dos "engajados" e se consagrariam também, gerando o primeiro núcleo do que se tornaria a "comunidade de aliança": quatro casais, seis jovens solteiras, três jovens solteiros e duas mulheres casadas. Também é nesse ano que ocorre o ingresso de Emmir Nogueira na Comunidade.

No ano de 1987, ocorrem as primeiras ações fora do Estado do Ceará (Teresina e Salvador). Em 1988, por ocasião da doação da Rádio Boa Nova, de Pacajus, à Comunidade, houve a primeira formação de uma casa comunitária fora da cidade de Fortaleza. Dois anos depois, o governo do Ceará reconhece a comunidade como instituição de utilidade pública. Em 1995, logo após a tragédia que envolveu a morte de Ronaldo Pereira (durante um acidente de carro, na volta de uma viagem de missão), Moysés começava a escrever os "Estatutos" da Comunidade, documento por meio do qual as instituições religiosas pleiteiam o reconhecimento da Igreja para sua existência. Isso se dá por meio de um caminho que se inicia com o reconhecimento da Diocese na qual a comunidade está inserida. O reconhecimento diocesano se deu em 1998, durante o governo de Dom Cláudio Hummes à frente da Arquidiocese de Fortaleza, depois do qual a CCSh passaria por um período *ad experimentum*, de sete anos, ao final dos quais receberia, em 2007, a aprovação dos seus "Estatutos" pela Santa Sé. Em 2012, do Pontifício Conselho para os Leigos, por meio do Cardeal Stanislaw Rilko, receberia sua "aprovação definitiva" como *Associação Internacional Privada de Fiéis*, tornando-se a segunda das Novas Comunidades brasileiras a recebê-la. A Canção Nova fora a primeira, em 2008, durante as comemorações de seus 30 anos de fundação.

ESTRUTURAS DE VIDA COMUNITÁRIA NA CCSh

A CCSh expressa-se em duas estruturas comunitárias de vivência da "identidade Shalom": a Comunidade de Vida e a Comunidade de Aliança, que se apresentam como duas dimensões complementares. Vejamos alguns elementos que caracterizam cada uma dessas dimensões.

A Comunidade de Vida (CV) é, para seus membros, "o núcleo central da Comunidade Shalom", e mesmo a "fonte de manifestação desse carisma" (CCSH, 2012, p. 71). Nela, estão inseridos aqueles membros que deixaram suas casas, profissões, estudos, família para se dedicarem integralmente ao serviço da Comunidade. Vivem em residências da Comunidade, onde estão presentes somente homens, somente mulheres ou somente uma família (uma vez que a Comunidade se compõe de solteiros, casados, sacerdotes e celibatários). Em uma dessas casas, existe uma área comum, geralmente na casa das mulheres, onde são realizadas as atividades comunitárias (momentos de oração, formação, refeições, partilhas etc.).

Os membros da CV têm uma rotina normatizada nos seguintes elementos: todo o período da manhã é dedicado à ascese; ao acordarem, mantêm o

silêncio por toda a amanhã, falando uns com os outros somente o estritamente indispensável, e à meia voz. Em alguns lugares, acordam e já se deslocam para participarem da celebração da missa (em outros, isso ocorre ao longo do dia). Depois, reúnem-se para tomar o café da manhã, após a leitura de um dos parágrafos que compõem os "Estatutos". Em seguida, reúnem-se na capela da Residência Comunitária para celebrar as "laudes" (momento de oração dentro do cânone da Igreja Católica, geralmente celebrado nas primeiras horas da manhã, no qual se cantam salmos e se lê parte da liturgia do dia). Essa celebração dura aproximadamente meia hora. Após isso, cada membro realiza uma hora de oração pessoal, acrescida de uma hora de estudo bíblico, feito sempre a partir de material disponibilizado pela Comunidade, gerando uma "comunhão" de sentido na interpretação do livro sagrado.

Findas essas duas horas de ascese pessoal, os membros se reúnem para o momento de "formação comunitária", conduzida pelo responsável pela Residência Comunitária, nomeado "formador comunitário". Depois disso, o silêncio da manhã é encerrado com o almoço, antes do qual os membros recitam a "oração a São José" (o santo é invocado para súplicas em torno das necessidades materiais e espirituais dos membros da Comunidade, sendo "modelo" da "providência divina", uma vez que foi ele, segundo creem, o "mantenedor" da família na qual viveu "o filho de Deus"), por meio da qual suplicam as multiplicações das vocações para a CCSh.

O turno da tarde é o momento em que os membros da CV se dirigem aos Centros de Evangelização Shalom para desempenharem as funções que lhes foram designadas, nomeadas como "apostolado", vivenciando esses momentos como uma "profissionalização do reino", por meio da qual inserem-se "no mundo sem serem do mundo". É nesse momento que mantêm contato com as pessoas que não fazem parte da Comunidade, especialmente durante as "jornadas de evangelização", quando saem por ruas previamente definidas para "anunciarem" a mensagem evangelizadora.

À noite, os membros da CV participam da "oração comunitária", pelo período de uma hora e meia (realizada em suas "casas comunitárias"), de terça a quinta. Às segundas e sextas, eles reúnem-se com os membros da Comunidade de Aliança nas chamadas "células", espécies de grupos de oração dedicados somente aos membros da Comunidade e estratificadas segundo o nível de pertença (ou seja, existem células para postulantes, para discípulos de primeiro ano, discípulos de segundo ano e para os diversos níveis de consagrados), sendo a segunda-feira dedicada à "formação" e a sexta-feira dedicada à oração.

Os membros da CV, uma vez aceitos na Comunidade, são proibidos de solicitarem ajuda financeiras a seus familiares e, caso exerçam funções remu-

neradas, entregam-nas por completo à Comunidade. Alguns são liberados a concluírem seus cursos universitários, se assim eles forem julgados como "importantes" para o serviço da Comunidade.

O trabalho de ascese ainda é levado a cabo pela obrigatoriedade de, diariamente, recitar-se o terço mariano e pela realização de dois retiros mensais: um em âmbito pessoal, e outro, comunitário, dentro da Casa Comunitária da qual se faz parte. Além disso, todos os membros são obrigados a participarem, anualmente, da "Reciclagem", retiro de 10 dias de intensa formação vocacional, por meio da qual é feita uma reflexão de um tema definido pelo fundador. É vedado aos participantes, durante esses dez dias, qualquer contato com o mundo externo, mesmo para os membros da Comunidade de Aliança. Nos finais de semana e feriados (dias em que não há "expediente" nos Centros de Evangelização), os membros da CV são liberados dos momentos de "laudes", formação comunitária e do silêncio da manhã.

Cumpre aqui fazer uma necessária distinção do cotidiano dos "discípulos" de primeiro ano da CV. São eles residentes de uma das quatro casas de formação que a Comunidade hoje possui, dedicadas exclusivamente à formação deles: uma em Quixadá, na Serra do Estêvão; uma em Pacajus, na Fazenda Guarany; e duas na cidade do Eusébio, cada uma comportando em torno de 60 membros. Os discípulos mantêm o mesmo cotidiano das manhãs da Comunidade, mas o turno da tarde é todo dedicado a uma intensa formação, ao longo de um ano, na qual deverão estudar: os "Estatutos" da Comunidade, os "Escritos", os livros escritos por Emmir Nogueira, os livros de Santa Teresa D'Ávila, os livros sobre São Francisco de Assis (em especial "O irmão de Assis", do Frei Inácio de Larañaga, recomendação de Dom Aloísio até hoje preservada) e o Catecismo da Igreja Católica. A formação dos discipulados é responsabilidade da equipe de formação de cada uma dessas quatro casas, geralmente composta por um número de 12 pessoas.

Por sua vez, a Comunidade de Aliança (CA) é formada por aqueles membros que, tendo o "chamado à vocação Shalom", exercem-no continuando a viver com suas famílias e exercendo suas profissões "no mundo".

> Os membros da Comunidade de Aliança, permanecendo em suas famílias, residências e suas atividades ou trabalhos próprios, assumem um chamado particular à vida comunitária, na qual encontrarão a força e a fecundidade do Espírito para permearem e transformarem toda a sua vida familiar, profissional, social e apostólica com o nosso Carisma. Nessa vida comunitária, os membros encontram o meio de, alimentados pela vida no Espírito, compartilharem suas vidas, bênçãos e desafios, seus bens espirituais e materiais. Assumem, segundo o carisma, uma vida de oração, fraternidade e apos-

tolado comum para o bem da Igreja e o serviço dos homens (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 119).

Uma vez que "permanecem no mundo", em meio às atividades seculares e no convívio com suas famílias, os membros da CA não são chamados à mesma ascese vivenciada pela CV. Devem, contudo, realizar a recitação diária do terço, a confissão mensal, a hora dedicada à oração pessoal e ao estudo bíblico, o retiro mensal (pessoal e comunitário), a presença nas "células" (às segundas e sextas) e a participação nas "reciclagens". Também contam com um formador pessoal e um formador comunitário, assim como com um coordenador de apostolado. Uma dimensão que lhes é acrescentada, em relação aos membros da CV, é que, como trabalham remuneradamente, são obrigados a "devolver" para um fundo intitulado "Comunhão de Bens", em torno de 15% daquilo que ganham. Parte desse fundo é utilizada para a manutenção das despesas da CV e parte para as despesas dos Centros de Evangelização. Por isso mesmo, são continuamente interpelados a um "desprendimento" em relação aos "valores do mundo", com destaque para os modos de vestir-se e de ostentação.

Capítulo 4
Como se produz um líder carismático?

“É o destino do carisma, sempre que ele penetra nas instituições permanentes de uma comunidade, dar lugar aos poderes da tradição e da socialização racional. Esse declínio do carisma indica, geralmente, a diminuição da importância da ação individual.”
– MAX WEBER

Um dos primeiros elementos que chamam a atenção de um pesquisador que se dedica à compreensão do universo da CCSh é a estreita identificação de seus membros com seu fundador, Moysés Azevedo, no que tange à sua biografia em relação à deles, suas orientações, o valor de suas palavras, a sacralidade de sua presença, a demasiada importância que creem que ele tem no interior do catolicismo, dentre outros elementos. Uma fotografia de Moysés marca presença em cada um dos Centros de Evangelização Shalom (CEVSh), bem como em todas as Casas Comunitárias da Comunidade, além de ser comum encontrar frases ditas por ele transformadas em citações a adornarem diversos espaços pertencentes à Comunidade.

A cada início de mês, os membros da Comunidade são convocados a “rezarem pelas intenções do coração do fundador”, na certeza de que tais intenções representam e constituem, exatamente, as intenções de “todos” os membros da Comunidade, aquilo que “de melhor” os membros da Comunidade podem “pedir a Deus” ou o que “de melhor Deus pode nos conferir”, conforme palavras de um dos entrevistados. Moysés é a personificação/incorporação da vontade divina para a Comunidade.

Assim sendo, convém compreender como se deu a construção histórico-sociológica dessa incorporação, na *persona* de Moysés, do que se crê como “expressão da vontade divina”, e tal compreensão exige uma análise do que aqui considero uma análise histórico-sociológica daquilo que posso nomear como o processo por meio do qual importantes elementos “racionais” puderam conferir *status* de excepcionalidade à *persona* de Moysés e que, ao longo do tempo, legitimaram sua liderança, autoridade e dominação sobre a coletividade nomeada Comunidade Católica Shalom.

Os elementos de tais processos constitutivos da produção de tal excepcionalidade foram os seguintes: a produção dos “Escritos”, ainda em 1984, já assegurando, ali, seu *status* de “fundador” de uma Comunidade; o apagamento, por meio da fabricação da “memória coletiva” da Comunidade, do papel desempenhado pelos “fundadores históricos”, centralizando as ações iniciais da CCSh, assim como as inspirações de fundação, em sua *persona*, ocasionando uma “desimportância” deles em tal “memória coletiva”; a escolha de Emmir, e não de um dos “históricos”, para o *status* de “cofundadora” da Comunidade; a luta empreendida por assegurar seu *status* de fundador e de

moderador-geral na escrita definitiva dos Estatutos da Comunidade; e uma série de importantes elementos que, no cotidiano da Comunidade, reproduzem e legitimam sua centralidade.

O objetivo é, pois, apresentar uma compreensão sociológica do que entendo ter operado como uma "construção racional" daquilo que hoje se apresenta como a expressão do "carisma" do qual se crê ser Moysés Azevedo o legítimo portador, crença esta que se expressa tanto da parte dele mesmo (como uma autonarrativa) quanto no conjunto da coletividade da qual ele é o "guia" — ou seja, como se construiu, no tempo histórico, a dominação "carismática" que exerce legitimamente sobre seus dominados.

A CONCEITUAÇÃO SOCIOLÓGICA DE "CARISMA" E "DOMINAÇÃO"

A Sociologia da Religião, tal como elaborada por Max Weber, tornou-se referência indispensável para aqueles que buscam compreender, sociologicamente, o fenômeno religioso em suas diversas expressões, ainda mais quando sua problemática contorna a questão do "carisma". Weber põe em evidência a questão da eficácia dos processos de legitimação engendrados no seio das práticas religiosas, que distribuem consentimentos sociais por meio da efetivação de práticas de condução de vida, moldando visões de mundo articuladas a épocas históricas precisas, sustentando, assim, ordens políticas, econômicas e sociais, com seus instrumentos de dominação. Isso porque a "Sociologia da Religião" weberiana não se ocupou de estudar uma suposta essência do fenômeno religioso, mas as ações e experiências humanas nas quais ele se apoia. "Ética", "vocação", "condução de vida", "ética da convicção", "desencantamento", "magia", "profeta", "mago", "sacerdote" são alguns dos tipos analíticos presentes em tal produção sociológica.

Compreender o "carisma", em Weber, só pode ser sociologicamente possível se o localizarmos dentro de uma relação que é, ela mesma, uma relação de dominação[52]. A autoridade carismática "manifesta seu poder", diz Weber, "a partir de uma metanoia central do modo de pensar dos dominados" (WEBER, 1999, p. 328). Exige-se, pois, um trabalho de conversão das mentalidades ao carisma do líder, uma vez que somente a conversão dessas mentalidades é que fundará os valores e as crenças do grupo, assim formatando os laços sociais de união entre o líder e os liderados.

Para Weber, um carisma constitui-se de "dons considerados como sobrenaturais, não acessíveis a todos" (WEBER, 1979, p. 283), ou mesmo

> [...] uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (...) em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar, como líder (WEBER, 2012, p. 159).

Assim, o portador daquilo que é considerado como "carisma" ou como "algo extraordinário", "excepcional", opõe-se a toda forma de manutenção do cotidiano e sua normalidade, ou mesmo a toda uma tradição. Ele lidera um grupo, uma coletividade ou uma comunidade por conta de seu carisma, e precisa a todo instante provar sua excepcionalidade, transcendendo a si mesmo e à realidade que pretende "renovar", "magicizar", uma vez que a prova do carisma que lhe pertence é uma condição *sine qua non* para a manutenção de sua dominação carismática, de sua legitimação, sob o risco de perder o reconhecimento que tem perante a coletividade.

O portador do carisma age como um ponto de fissura na ordem cotidiana e tradicional, mesmo sagrada, que o antecedeu, sendo reconhecido pelas novas concepções de mundo, novas doutrinas, cosmologias, pela nova ordem social e histórica que engendra a partir de si; na verdade, a partir das excepcionalidades das quais sua existência dá mostras. O líder carismático é, pois, um criador. Confere existência a uma coletividade — seus seguidores — a partir daquilo que mostra e que enuncia e anuncia. Anunciar, nele e para ele, é enunciar, tornar algo real a partir de suas palavras. Isso porque o líder carismático torna-se a objetivação do próprio carisma, o carisma incorporado, encarnado, personificado; e, ao incorporá-lo objetivamente, interdita tal dádiva a outros, seus dominados, mantendo a si mesmo como extraordinário, revolucionário, carismático.

Assim, pois, na conceituação sociológica de Weber (2012), encontramos os seguintes elementos: o carisma opõe-se, de início, a toda forma de organização administrativa burocrática, conhecendo apenas limites "imanentes"; o carismático assume tarefas que julga serem adequadas para sua "missão" e exige pronta obediência dos seus seguidores; é dever deles reconhecer sua excepcionalidade; é de natureza qualitativamente singular, dirigindo-se, no mais das vezes, a uma pessoa ou, no máximo, a um pequeno grupo de pessoas; o portador deve dar provas contínuas de sua excepcionalidade, o que reproduz, sem cessar, sua legitimidade e seu reconhecimento frente aos dominados; fundamenta-se na fé e em revelações; rompe as regras da tradição dada; encontra, no passar do tempo, desafios de conservação que levarão à inevitável institucionalização/burocratização.

Assim sendo, a relação de uma coletividade com uma liderança carismática estrutura-se como uma "dominação carismática", à qual Weber define nos seguintes termos:

> Dominação "carismática" em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória; o sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade e no obséquio — "séquito". O tipo que manda é o líder. O tipo que obedece é o apóstolo [...] o quadro administrativo é escolhido segundo carisma e vocação pessoais, não devido à qualificação profissional (como o funcionário), à posição (como no quadro administrativo estamental) ou à dependência pessoal, de caráter doméstico ou outro [...] A forma genuína da jurisdição e a conciliação de litígios carismáticos é a proclamação da sentença pelo senhor ou pelo "sábio" e sua aceitação pela comunidade (de defesa ou de crença); essa sentença é obrigatória sempre que não se lhe oponha outra corrente, de caráter também carismático (WEBER, 2016, p. 551).

O carisma se transforma em um recurso de poder, do líder sobre os liderados, e passa a configurar-se como uma "relação de dominação", que vai de uma dominação carismática até legitimar-se por meio de uma dominação racional-legal, conforme veremos mais à frente, no caso da liderança de Moysés. O líder carismático, ao mesmo tempo em que se constitui como tal, requer a aceitação por parte de seus liderados (não existe líder, nem mesmo o líder carismático, sem liderados), pois somente dessa relação com eles é que se pode "criar uma nova ordem", estatuir a "novidade" que trouxe à existência.

Como uma "relação de força", pois, é que se deve compreender a lógica do carisma. E força sobretudo simbólica, complementaria Bourdieu (2014, p. 225), uma vez que o "dominado também é alguém que conhece e reconhece", pois o "ato de obediência supõe um ato de conhecimento que é também um ato de reconhecimento". Tais atos de reconhecimento "são atos cognitivos que, como tais, empregam estruturas cognitivas, categorias de percepção, princípios de visão e de divisão". Veremos isso mais detidamente nos próximos tópicos.

AS (AUTO)NARRATIVAS EM TORNO DA PREDESTINAÇÃO E EXCEPCIONALIDADE DE MOYSÉS NO INTERIOR DA CCSh

Um importante meio de compreensão da significação do *status* do qual Moysés é crido como o portador, no interior da CCSh, é, sem dúvida alguma, o conjunto das narrativas em torno da excepcionalidade de sua *persona* que circulam, com materialidade objetiva, entre os membros da Comunidade.

Tais narrativas — antes de tudo "autonarrativas", que, ao serem legitimadas e reproduzidas ao longo do tempo, se tornaram narrativas da própria Comunidade, num processo de quase simbiose entre a história de Moysés e a história da Comunidade — permitem-nos o acesso às representações da *persona* do fundador, que atuam como importante mecanismo de sua legitimação frente à coletividade dos dominados por sua liderança.

Muitos autores salientaram a importância das narrativas e de sua compreensão para uma devida análise, seja dos indivíduos, seja dos grupos sociais aos quais pertencem ou aos quais dão "gênese" a partir de suas enunciações, permitindo-nos compreender as imbricadas ligações entre "trajetórias individuais" e histórias/identidade dos grupos.

O primeiro mecanismo de identificação entre o que diz o fundador e aquilo em que seus seguidores creem é a narrativa do que teria sido o "ato fundante" da Comunidade: a escolha de Moysés para presentear o papa João Paulo II durante sua visita a Fortaleza, em 1980, conforme discuti no capítulo anterior. Uma vez que "as relações de dominação implicam o conhecimento e o reconhecimento" (BOURDIEU, 1996, p. 23) daquilo que é dito por um sujeito legitimado a dizer exatamente o que se diz, e da forma que todos os membros da Comunidade entrevistados foram unânimes em dizer, quando perguntados sobre o momento exato em que a Comunidade foi fundada: "no momento em que Moysés ofertou sua vida aos pés do papa", ou, melhor: "quando ofertamos a nossa vida diante de são João Paulo II".

Por isso mesmo, a identificação biografia de Moysés/existência da Comunidade se performatiza, produzindo a própria Comunidade, pondo como seus ideais permanentes aqueles ideais que Moysés afirma terem movido sua "entrega" ao "santo papa". É comum ouvir os membros da Comunidade relatarem fatos que dizem respeito à biografia do fundador narrados na primeira pessoa do plural: "fomos compreendendo", "não tínhamos noção da grandiosidade da obra", "o Senhor ia pondo nos nossos corações o desejo de evangelizar", "nosso coração ia amadurecendo", mesmo de membros que estão na Comunidade há apenas 15, dez ou mesmo cinco anos, fatos que, da biografia do fundador, passam a constituir a biografia da própria Comunidade e representados pelos membros como fatos de suas vidas individuais.

Os sujeitos liderados pelo poder carismático atuam como forças legitimadoras da cosmologia que requerem essa mesma legitimação, ou seja, ela é legítima porque eles a legitimam, e a legitimam porque ela lhes é apresentada como tal. A *relação* produz a legitimação e os sujeitos legitimadores. Ela é um impulso dos sujeitos coletivos, que se apoiam em todo um ancoradouro simbólico por eles legitimado e que adquire sentido por viverem-no em suas

vidas, com suas vidas. No ato de transformação das ordenações do líder-vocacionado, de representações da vida à condução da vida propriamente dita é que ocorre a força legitimadora da autoridade religiosa.

Sem dúvida alguma, a principal "narrativa" construída oficialmente em torno da *persona* de Moysés são os "Escritos", conjunto de textos que compõem essencialmente a formação oficial da Comunidade, ocupando lugar de destaque na produção da memória coletiva dela. Escritos entre os anos de 1983 e 1984, a pedido do Padre Jonas Abib, como textos que servissem de "objetivação" das "inspirações" de que se dizia estar "tomado". Moysés assim procedeu durante um retiro na sede da Comunidade Canção Nova, em Cachoeira Paulista, interior de São Paulo. Inicialmente composto dos textos "Obra Nova", "Amor Esponsal', "Pobreza", "Estado de Vida", "No Coração da Obra em unidade com o Carisma", "A profissionalização" e "Shalom", em 2005 o conjunto de textos intitulado "Escritos" teve o acréscimo do texto "Carta aberta à Comunidade", além dos "Históricos" da Comunidade, escritos em 1992 e 1997 (por ocasião dos 10 e dos 15 anos, respectivamente).

Aqui faz-se necessária a seguinte consideração: a produção desses "Escritos", por parte de Moysés, entre 1983 e 1984, já antes da formação do primeiro núcleo comunitário (que, além dele, contaria com Timbó, Luisa Façanha, Madalena Ponte e Jaqueline Matias) atuou como importante mecanismo de "concentração de recursos simbólicos"[53] (em especial os que dizem respeito a "escutar" e "revelar" aos demais aquilo que "Deus" pusera nele como "inspiração") em torno de sua *persona*, centralizando-se nela a figura de "guia" do grupo que ainda estava por formar-se e, depois, a figura do "fundador". Se, como vimos no capítulo anterior, a inspiração era "coletiva", nesse momento ,Moysés trata de "individualizá-la", engendrando a centralidade da qual seria o portador *a posteriori*. Moysés, assim, passaria a ser o porta voz do grupo, o seu fiador e criador, seu legitimador e seu legitimado, criador e criatura. Estamos aqui, sem dúvida alguma, diante de uma das formas pelas quais se expressa o "poder simbólico",

> [...] poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, desse modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário [...] que se define numa relação determinada — e por meio dela — entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de

> manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, *crença* cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2012, p. 14-15, grifos do autor).

> [...] os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo: a autoridade que funda a eficácia performativa do discurso é um *percipi*, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um *percipere*, ou melhor, impor-se como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum [...] o representante constitui o grupo que o constitui: o porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo [...] Grupo feito homem, ele personifica uma pessoa fictícia, que ele arranca do estado de mero agregado de indivíduos separados, permitindo-lhes agir e falar, por meio dele, como "um único homem" (BOURDIEU, 1996, p.. 82-83).

As palavras proferidas por Moysés Azevedo, sejam aquelas presentes nos "Escritos" da Comunidade, sejam aquelas ditas em suas pregações, portam uma significação de "palavras de ordem", "palavras de verdade", "palavras divinas". Assim sendo, autorreferido por Moysés como um escrito "emanado do próprio Deus", e ratificado por Emmir como também o sendo (ela, que se constituiu como a "principal intérprete" dos Escritos, mesmo tendo entrado quatro anos depois da fundação da Comunidade, desautorizando, assim, outros membros que estavam lá desde o "começo"), resta aos demais membros chancelar tal representação: "Moysés é o nosso fundador, escolhido por Deus, alguém que zela por nossa vida e que não deixa de viver nada daquilo que dizem *nossos escritos*" (Jorge Wagner); "ele é o nosso pai, que com uma grande graça dada por Deus *nos ensina*" (Camila Santos); "ele foi o grande escolhido por Deus, e tudo o que ele faz tem essa marca de alguém que ama a Deus e aos homens, *alguém que tem uma autoridade espiritual*. Ele ama a humanidade" (Jaqueline Matias); "o Moysés é um homem de muita oração, de muita piedade. *Deus o escolheu para nos revelar sua vontade, que é a nossa identidade*" (Padre Karlian).

Os "Escritos" — representação que Moysés faz de si, do mundo, de Deus e dos sujeitos para a CCSh — constituem a "representação do mundo" que os membros da Comunidade fazem a partir do dito/revelado/enunciado por Moysés, "formam a base da Espiritualidade Shalom e *revelam a identidade do Carisma e o espírito do fundador*" (AZEVEDO, 2012, p. 7, grifos meus), e são de considerável importância por "trazerem traços preciosos da mentalidade e dos espírito do fundador", revelando a "profundidade admirável

em um jovem de 25 anos", deixando claro "o que era Shalom"[54]. Sobre eles, Emmir Nogueira escreveu:

> Nosso fundador tinha, na época, 25 anos, o que me enche de perplexidade e louvor a Deus cada vez que leio o texto. *Tamanha sabedoria e profundidade não podem vir da imaginação ou experiência de um jovem de 25 anos*, cujas áreas de estudo haviam sido geologia e fisioterapia. Tudo isso, e mais a intensidade e profundidade do texto, e *a maneira como faz vibrar nosso coração*, testemunha: de fato, este é o texto-cerne de nossa vocação; de fato, *nele fala a voz de Deus*; de fato, nossa vocação vem de Deus (NOGUEIRA, 2012, p. 11, grifos nossos).

Ressaltando a excepcionalidade do jovem de "25 anos", cuja juventude e imaturidade humanas não poderiam produzir a "profundidade" do texto em questão, a cofundadora da Comunidade é levada a concluir que, dado o teor do texto, ele só pode expressar "a voz de Deus". Na verdade, o reconhecimento da profundidade do texto, que porta o "cerne" da "vocação Shalom" — o que significa dizer que porta o núcleo da "identidade" daqueles que são "vocacionados" à forma de vida da CCSh — atua como o reconhecimento da excepcionalidade de Moysés, aquele por meio do qual "Deus fala". No reconhecimento de sua excepcionalidade está, também, o reconhecimento da excepcionalidade da própria Comunidade, posto que "revelada pelo próprio Deus a Moysés". Quão "divina" é a "escolha" do "homem Moysés" assim também o é aquilo "divinamente criado" a partir dele: a CCSh.

São, pois, exatamente tais textos que (re)produzem a crença em torno da predestinação de Moysés, no que diz respeito à sua escolha "pelo próprio Deus" e, nesse sentido, a excepcionalidade daquilo por ele fundado, a Comunidade (vocação). Vejamos nas palavras do próprio Moysés:

> Às vezes, fico perguntando ao Senhor como irei passar este novo que Ele me deu para aqueles que o Senhor ajuntar. Como poderei transmitir tudo isto que o Senhor colocou em meu coração? [...] Sei também que aqueles que Deus ajuntar ao meu redor terão em si o germe, a semente de tudo isso. [...] O único caminho que poderei dar para ser trilhado é o caminho que o Senhor me deu [...] deixar amadurecer a semente que Deus colocou em nosso coração, pois foi Jesus quem a plantou [...] O Senhor, em seu Infinito Amor, desde toda a eternidade, tinha em Seu coração a Vocação Shalom. Por determinação de Sua livre vontade, Ele começa a manifestar a nós, neste tempo em que vivemos, a vocação a Ser Shalom, pois, o carisma dado por Deus, antes de ser algo que vamos fazer, é algo que Ele nos chama a ser [...]. É necessário vermos, que nesse momento, o Senhor quer mais do que um engajamento. Quer pessoas que tenham

> identidade com o Carisma, com o ser Shalom, pessoas que se sintam chamadas a encarnar em suas vidas esta vocação, que acreditem nela, que acreditem naqueles que o senhor colocou na frente, [...] que tenham identidade com aquele a quem o Senhor confiou a sua fundação e condução e com todos os que são participantes do Carisma (AZEVEDO, 2012, p. 17. 43. 47. 48-49, grifos meus).

Antes de tudo, Moysés apresenta-se, e é crido, como aquele a quem "Deus" deu um chamado ao qual muitos outros iriam juntar-se, devendo ele revelar a esses outros as "verdades" a ele "reveladas", verdades estas que se constituiriam como "único caminho" — "aquele que o Senhor me deu" — a ser trilhado pelos outros que viriam: a CCSh, pensada "por Deus" como uma "vocação" desde "toda a eternidade".

Não "tendo escolhido" um caminho, mas tendo sido "escolhido" para revelar o caminho para outros, Moysés apresenta-se como "aquele que o Senhor colocou na frente" — o que o torna inquestionável —, a quem confiou "a fundação e a condução" da Comunidade e que, por isso mesmo, deve ser digno de confiança: uma relação fiduciária com Moysés, o "escolhido" antes de todos os outros "escolhidos", aquele que não precisou "fazer nada para ser escolhido", como me disse uma entrevistada.

Vejamos, abaixo, algumas declarações de Moysés, concedidas por ocasião da entrevista dada ao autor. Nelas, ressalta-se a excepcionalidade de sua escolha "por Deus" (predestinação) e a suposta "não intencionalidade" em "fundar" uma Comunidade, tendo sido tudo "obra divina", no desenrolar dos tempos do mundo e da Igreja, conforme muitas vezes ouvi dos entrevistados:

> Ao iniciar a Comunidade, *eu n*ão pensei estar fundando alguma *coisa*. Eu até brinco é muito, assim, "sou inocente", *não foi algo pensado, elaborado*. Eu era um jovem, tinha 22 anos. A nossa referência é dois anos antes, quando me encontrei com São João Paulo II. *O que eu queria era simplesmente entregar minha vida* e evangelizar os jovens [...] e isso foi se desdobrando na minha experiência de Deus, na minha experiência de Igreja. Com essa oferta de vida e com a lanchonete. Foram surgindo outras pessoas que queriam fazer o que eu fiz. Moysés é alguém amado por Deus e que Deus amou. *Os meus passos* já eram os passos da Comunidade [...] *O Moysés, por inspiração e chamado, foi percorrendo um caminho, que eu não reconheço que fui eu quem programei* [...] apenas me lancei com minha liberdade.

Moysés se apresenta como um "chamado", um "predestinado", cujos "passos" seriam seguidos por outros no mesmo caminho por ele trilhado porque por ele percorrido antes dos outros, desses outros aos quais lidera

e guia, mas do qual, esse caminho, não reconhece nenhuma relação de algo pensado, programado[55].

Essa mesma crença se pode perceber nas declarações dos entrevistados, conforme transcritas abaixo. Nelas, percebemos a crença na excepcionalidade de Moysés, ancorada na outra crença, a de sua não intencionalidade que, tal como enunciada por ele mesmo, é reproduzida pelos membros da Comunidade e pelo arcebispo de Fortaleza, destacando a dimensão quase "não humana" do projeto de Moysés, ou seja, da empreitada por ele liderada sob o nome de CCSh:

> Moysés é um homem de Deus, foi escolhido por Deus para estar onde está [...] a despeito dos limites, há uma graça que o acompanha [...] portador de uma imensa sabedoria, muito convicto de seus valores [...] detesta o personalismo, é uma pessoa de Deus [...] Ele sempre diz que é inocente [em relação à existência da Comunidade] (Entrevistado 1).

> Moysés sempre foi líder, sempre foi [...] fico pasmo que, com todo o crescimento da obra, com os eventos internacionais, solicitado como é, cada vez mais não faz senão escutar a Deus [...] (Entrevistado 2).

> Moysés é um homem de Deus e uma criatura muito frágil [...] um dom de Fortaleza [...] é um amigo de Deus. Se não fosse isso, seu grito não ecoaria em nosso coração [...] por ser amigo de Deus, transmite o que as pessoas esperam (Entrevistado 3)

> O Moysés é um homem do Espírito Santo, profundamente conduzido e inspirado pelo Espírito Santo [...] A gente vê que os gestos e as decisões que ele toma não são humanos, mas de alguém que busca pela vida de oração, ser conduzido por Deus [...] um homem que busca, na oração, encontrando a vontade de Deus [...] a submissão à vontade de Deus lhe faz dele uma autoridade que surge em Deus, é Deus quem dá [...] é uma autoridade que o próprio Deus, confere [...] por aquilo que a Comunidade vai seguindo, essa inspiração, vamos vendo os frutos. Se não fosse de Deus teria tantos frutos? (Entrevistado 4).

> É um pai cheio de misericórdia. É incapaz de uma atitude grosseira ou autoritária [...] Foi Deus quem o escolheu, muito bem escolhido [...] O nome "Moysés", E "Immir", meu Deus como é que pode? Moysés está nos levando para o céu [...] (Entrevistado 5).

> Tudo o que eu vivo como Shalom e que eu desejo viver, Deus coloca primeiro no Moysés, como Shalom, todas as ideias (Entrevistado 6).

> Um homem de Deus [...] conheço ele de perto, um homem santo [...] ele é um eleito [...] alguém que Deus quer, teria que questionar a Deus porque ele e não outro (Entrevistado 7).

Tendo sido "escolhido por Deus", mesmo tendo "limites" humanos (mas, por que não os teria? Será mesmo que os tem, na crença comunitária?), "é uma pessoa de Deus" (novamente, uma outra dimensão dada a Moysés, que não a humana), escolhida para "estar onde está" (comandando-os). Entretanto, ocupa tal lugar não sendo "culpado" por estar nele, lidera "sem querer", sem "ter escolhido liderar", lidera por ter "sido escolhido".

Como um "homem conduzido pelo Espírito Santo", os gestos e ações de Moysés "não são humanos", pois ele tem uma "autoridade que surge em Deus, que é Deus quem dá". A gênese, pois, de sua autoridade tem, como o seu próprio "chamado", "origens divinas".

Homem[56] "muito bem escolhido" por Deus, Moysés, pela condução da Comunidade, ele está "levando-os para o céu", pois é nele que "Deus coloca" tudo o que a Comunidade deseja viver (mais uma vez, o "predestinado"), mesmo "suas ideias" são as ideias dela e, por isso mesmo, da Comunidade. É um "eleito" porque "Deus quer", "espaço por onde a graça passa", figurando como uma "ponte" entre o mundo humano e o mundo divino. Alguém que, "por ver mais além", "por acreditar mais" (ter mais fé que os demais), "Deus foi dando" a autoridade de que necessitava para estar onde está.

Assim, Moysés ocupa um lugar bastante preciso na Comunidade: o escolhido, o predestinado, o homem de Deus, o pai, a ponte entre a Comunidade e o mundo divino etc. Tal lugar, antes de tudo, presente em suas próprias narrativas (nos "Escritos") e em suas pregações/testemunhos, é reiterado nas falas dos membros entrevistados, revelando a verdadeira eficácia da produção histórica de uma "memória comunitária", na qual o lugar de sua *persona* é, inquestionavelmente, crido, legitimado e reproduzido no cotidiano da vida comunitária.

Ao me referir a um elemento de vital importância para a (re)produção da *persona* crida como carismática de Moysés, penso nas formas como as Ciências Sociais têm destacado o papel desempenhado pela "memória" (na verdade, pela "produção" de memórias) na vida coletiva. Os estudos realizados por Halbwachs, por exemplo, trazem uma importante contribuição para a noção de memória e sua utilização na compreensão de processos sociais mais amplos, e de processos religiosos, mais particularmente. Para o autor, a produção da memória remete sempre a um grupo, já que "nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos" (HALBWACHS, 2003, p. 30). A memória individual, assim, opera em diferentes contextos, e isso permite um trabalho de transposição da memória de sua natureza individual para um conjunto de acontecimentos partilhados coletivamente, passando de uma memória individual para uma memória coletiva.

Nesse sentido, a memória de um indivíduo é uma combinação das memórias dos diferentes grupos dos quais ele participa e dos quais sofre influência. O indivíduo participa de dois tipos de memória (individual e coletiva), uma vez que "o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos, que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas que toma emprestadas de seu ambiente" (HALBWACHS, 2003, p. 72). Assim, a memória coletiva engloba a memória do grupo, e cada componente desse grupo com ela se identifica, reproduzindo-a, transmitindo-a. O grupo é o portador por excelência da memória partilhada. O grupo, assim, torna-se uma referência para o indivíduo, na medida em que dele faz parte e na medida em que funde o seu passado com o do grupo, retomando para si os modos de pensar e as experiências comuns do grupo, fazendo com que a vitalidade das relações que trava com os demais indivíduos do grupo seja acompanhada da dimensão da presença da memória coletiva nele inscrita.

Mesmo que a lembrança diga respeito a um acontecimento longínquo no tempo, o contato com as pessoas que viveram a experiência ou que creem nas narrativas tais como contadas no tempo presente permite a rememoração daqueles fatos e a crença neles, uma vez que a "memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, os indivíduos que se lembram, que são os integrantes do grupo" (HALBWACHS, 2003, p. 69).

Logo, no caso da CCSh, tem-se um sujeito portador da "memória" por excelência do que se crê ser a "gênese" da Comunidade, sendo ele, Moysés, a própria memória individual transformada em memória coletiva, não havendo nenhuma outra narrativa ou nenhuma outra memória que possa colocar-se em competição com a sua.

Ora, o que encontramos nos "Escritos" senão essa atualização da fundação (gênese) para cada membro que os lê no tempo presente? São eles, como disse anteriormente, lidos e relidos continuamente no processo de formação dos membros da CCSh. Revisitados, constantemente, para novas leituras daquilo que foi inspirado a Moysés no passado, eles alimentam as representações que alimentam as ideais e as expressões dos membros da Comunidade. São o "cerne" da vocação, como creem, porque geram essa "linhagem" de fé a partir das "inspirações" conferidas ao fundador desde os tempos "primeiros". A ele e somente a ele. É ele a origem da linhagem.

> Deus deu a ele uma inspiração de algo novo na Igreja [...] colocou no coração dele e chamou outras pessoas que têm o mesmo chamado que ele [...] é quem tem a intuição primitiva de dizer o que é ou não é condizente com a inspiração primeira [...] faz a mediação (Entrevistado 1).

> Eu olho para ele e tenho gratidão, tenho consciência de que se ele dissesse "não", eu não sei se eu ouviria a voz de Deus e descobriria quem eu sou [...] Deus lhe comunicou aquilo que eu sou, aquilo que toca a minha vida (Entrevistado 2).

> Ele é o espaço por onde a graça passa, ele é a abertura para Deus (Entrevistado 3).

Na cosmologia Shalom, à medida que o "carisma Shalom" é desenvolvido no "coração de Moysés", depositário *par excellence* da graça divina, mais e mais os membros da Comunidade acessam aquilo que é a "vontade de Deus" para cada um deles. Ao entrevistar os responsáveis pela missão de Curitiba (no ano de 2015), cheguei mesmo a ouvir: "o desejo de cada um de nós é sermos como o nosso fundador, pois ele é a expressão máxima do carisma". Mas o que vem a ser o *status* de fundador do qual Moysés é o portador? Que elementos o caracterizam? Como se constituiu? O que o legitima? Tentarei responder a essas questões no tópico seguinte.

FUNDADOR: O EXERCÍCIO DE UMA DOMINAÇÃO RACIONAL

Conforme discussão iniciada no tópico anterior, o conjunto de textos intitulado "Escritos", nos quais Moysés (apesar do discurso de que "*as coisas foram se dando*" e de que "não tinha intenção de fundar uma Comunidade") nos possibilita compreender a produção racional da futura crença em sua excepcionalidade (carismaticidade), mesmo antes da fundação propriamente dita. Como disse anteriormente, os textos datam de 1984, quando Moysés se pôs, a partir de uma recomendação de Padre Jonas Abib, a escrever as "Regras" do que viria a ser a Comunidade, durante uma visita à cidade de Cachoeira Paulista, no interior de São Paulo, onde fica a sede da Comunidade Canção Nova.

Datado de 1984, um pouco antes da formação definitiva do primeiro núcleo, o qual se chamaria "comunidade de vida", o escrito "No coração da obra em unidade com o carisma" nos dá mostras dos "primeiros passos" institucionais, por assim dizer, e "mistagógicos"[57], da produção da centralidade em torno da *persona* de Moysés. Nele, Moysés escreve o seguinte:

> A pessoa que tem a Vocação tem consciência de que está na Obra porque foi chamada a ser Shalom e a construir a Obra com sua vida, seu trabalho e esforço. É necessário que se sinta profundamente responsável por ela e *que tenha* identidade com aquele a quem o Senhor confiou a sua fundação e condução e com todos os que são partici-

> pantes do Carisma. [...] quando começam a penetrar na engrenagem corpos estranhos que se dividem, o funcionamento fica imperfeito, a máquina não funciona, o motor não anda e se desgasta.
>
> Os corpos estranhos são as sementes de divisão. Quando não somos um com a Vocação, com a forma de ser Shalom, com o espírito do fundador, quando não estamos encarnando essa forma de ser em nossa vida, estamos atravancando o funcionamento, o crescimento da Comunidade e de toda a Obra.
>
> Uma coisa é ter dúvidas se aqui é ou não meu lugar [...] Outra coisa é rejeitar a Vocação, a forma de ser Shalom, o Carisma e aqueles a quem o Senhor chamou para levar a bom termo a Vocação e a Obra e, ainda que inconsciente, semear ao meu redor essa rejeição! Eu estaria dessa forma dividindo, rejeitando, minando o próprio carisma. [...]
>
> Devemos, acima de tudo, preservar, buscar e encarnar essa unidade. Sem ela nada caminha, nada vai à frente. É ela que me faz perceber minha identidade com o carisma e com a Vocação. Por meio dela, posso perceber se detenho ou não o Carisma. Por meio dela, posso dizer se sou chamado ou não.
>
> Seria uma incoerência dizer que me sinto chamado a ser Shalom quando rejeito e não aceito a for*ma de ser Shalom*, o dom do Senhor, o caminho que ele nos deu a trilhar, *quando rejeito de maneira genérica a linha de pensamento da fundação e do fundador* (AZEVEDO, 2012, p. 50-51, grifos meus).

Percebamos que, muito antes de a Igreja Católica assegurar, pelo processo de reconhecimento canônico iniciado em 1998 e finalizado em 2012, a Comunidade como uma vocação religiosa, Moysés já se refere àquilo que começara a experimentar com outros (que, como veremos, não são nomeados) como uma "vocação", ou seja, como uma forma particular de vivência religiosa dentro do catolicismo. Ele refere-se, mesmo, a um "ser Shalom", a uma nova identidade da qual seriam portadores aqueles que fossem "chamados", e cujo traço primeiro seria a identidade profunda com "aquele a quem o Senhor confiou a fundação e a condução".

Mostrando-se portador de uma missão confiada divinamente a si, Moysés apresenta-se, já em 1984, como o "fundador" e "condutor" daquilo que se gestara coletivamente, mas cuja gestação coletiva já se esvanecera por conta de seu produzido protagonismo. Sem essa identificação com o fundador, a Comunidade correria o perigo das divisões, comprometendo seu funciona-

mento e crescimento (outra palavra que exibe a já intenção de "fundar" e "crescer", que compromete o discurso, ainda hoje reproduzido, de que não se buscou fundar nada).

Rejeitar essa requerida identidade com Moysés seria "rejeitar a vocação", rejeitar o "Carisma", necessitando, assim, que cada um se movesse pelo desejo de ser "um" com o fundador, pois somente nessa unidade é que se pode, segundo o que se lê, perceber a própria identidade (com o carisma) e a própria vocação. Não ter nem reproduzir essa "unidade" com o fundador seria não possuir a vocação. "Ser Shalom" seria, pois, "identificar-se" e permanecer em "unidade" com Moysés. Por isso é que *sua* história passa a ser a história de *todos*; *suas* intenções, as intenções de *todos*; *seu* êxito, o êxito de *todos*. Rejeitar essa identificação, repito, seria dar mostras de que "não sou chamado" a viver essa vocação. Assim, "rejeitar de maneira genérica" o pensamento do fundador é, em termos "vocacionais", uma "incoerência"[58].

Ora, observa-se já nesse momento um "passo" racional, elaborado em direção à carismaticidade de Moysés (um "segundo", por assim dizer, posto que a ida a Cachoeira Paulista para, somente ele, "escutar" e "escrever" sobre o que "sentia" já opera a marca de sua *distinção* inicial frente aos demais). De início, Moysés enuncia-se como "fundador", alguém que se deve "escutar" e com o qual se deve guardar uma "unidade", "identidade". Parte com o lugar autodefinido e, depois, chancelado pela Comunidade, de "porta-voz" do grupo. Melhor dizendo, de único "porta-voz" do grupo por ele liderado, sobre o qual mantém a liderança e exerce a dominação. Sua palavra, portanto, opera como uma verdadeira "lei" — "lei divina", no sentido de a ele "revelada por Deus".

A mesma ideia pode ser lida no texto "Conselhos", em que se trata do processo de escolha dos membros que viriam a compor os "conselhos" da Comunidade (cargos de autoridade) e das funções que lhes competem, das quais, obviamente, destaca-se a submissão ao *fundador*:

> O fundador é aquele que está ungido pelo Senhor para ser o constatador das inspirações e sua identificação com o Dom. É ele o responsável por decifrar o Dom, por evitar desvios ou descaraterização. É ele que, não por mérito próprio, mas por vontade do Senhor, ao ouvir o Conselho e "tendo assimilado tudo, deve apoiar-se sobre suas intuições profundas, que recebeu na solidão com seu Deus" (Jean Vanier). Será ele, juntamente com o Conselho, o medidor da intensidade e da presença do Dom nas decisões, projetos e metas da Comunidade. É ele, ainda, o responsável diante de Deus pela fidelidade ao Dom e pelo bom desenvolvimento dele. É a autoridade que Deus constituiu (AZEVEDO, 2012, p. 125, grifos meus).

Moysés, o "fundador", "ungido pelo Senhor" é quem detém o monopólio de "constatar" quais inspirações são ou não divinas, o que representa "desvios" ou unidade com o caminho que ele mesmo traçou. Ele assim age "por vontade do Senhor", sendo o "responsável diante de Deus" pelo bom êxito das ações da Comunidade e da fidelidade dela ao chamado divino, revelado a ele mesmo.

O texto "Coordenadores", que trata das escolhas dos membros para ocuparem os cargos de coordenação dentro dos Centros de Evangelização, em especial dos "ministérios", traz elementos semelhantes:

> O coordenador [...] deve ser alguém que detenha uma identidade e unidade profundas com o Dom que Deus coloca no coração do fundador.
>
> O coordenador não deve ser alguém que tome posição de oposição ao fundador (ou, no futuro, ao responsável pela Obra), mas alguém que se sinta em comunhão com ele e, consequentemente, com o Dom (AZEVEDO, 2012, p. 131, grifos meus).

Ciente de como esses elementos marcam o universo simbólico sob o qual os membros da CCSh vivenciam suas identidades, indaguei de meus entrevistados que significado havia para eles afirmar que Moysés era o "fundador" da Comunidade Católica Shalom. Ideias como a de "predestinado" para o cargo, a identidade entre ele e o carisma, portador de uma "graça especial", "fonte" e "segurança" para os membros, encarnam a "verdade" do carisma, alguém que é fundador por "acreditar mais" que todos os outros. Algumas das respostas transcrevo abaixo:

> *Ele recebe de Deus uma graça*, no sentido de alguém que tem esse chamado na identidade dele, uma graça que o ultrapassa enormemente, ele vai dizendo sim, e é levado por essa graça. E depois vêm os seus seguidores (Entrevistado 1)
>
> *O carisma é* ele e os outros que são chamados dentro da Comunidade.
>
> *Moysés é Shalom* (Entrevistado 2).
>
> O espírito do fundador é o espírito do carisma (Entrevistado 3).
>
> *Ele tem o carisma de fundador,* e nós o carisma de fundação [...] Quando ele morrer, cessam as coisas novas (Entrevistado 4).
>
> É o portador de uma graça especial de Deus, de revelar ao mundo um modo especial

> de seguimento de Jesus Cristo [...] missão de revelar ao mundo, no sentido de que *Deus faz dele uma fonte* (Entrevistado 5).
>
> Ele é uma segurança para mim e deve ser para todos nós [...] vejo nele que o carisma é verdadeiro, é real [...] no que concerne ao sobrenatural do carisma, eu acredito que tá tudo no Moysés (Entrevistado 6).
>
> *O carisma passa por ele. Ele é um* eleito [...] alguém que Deus quer. Teria que questionar a Deus porque ele e não outro. Com Moysés vivo, *ninguém* queria outra pessoa governando a Comunidade (Entrevistado 7)
>
> A vida da Comunidade passa por ele: como fundador, como membro e como moderador (Entrevistado 8).
>
> Dois fatores o consolidam: ele viu primeiro a graça, identificou primeiro o chamado; e, pelo jeito dele, Deus dá mais do que ele merecia, mais do que ele esperava [...] *ele tomou a responsabilidade para ele, foi só, tomou para si as regras do jogo* [...] quando lemos os Escritos encontramos um respaldo em nosso coração (Entrevistado 9).

O fato de o fundador estar junto de seus liderados aumenta a vitalidade do carisma. "Enquanto o Moysés estiver vivo, o carisma está se revelando", "é uma graça morar na mesma casa que o fundador", "é muito edificante vê-lo fazer as pequenas coisas, as mais cotidianas", "ele é uma pessoa verdadeiramente santa, embora não goste que falemos disso": essas foram algumas das afirmações colhidas durante as entrevistas realizadas. A vocação dos membros da Comunidade se espelha na vocação-primeira do fundador, "encantando-se" por sua forma de viver a realidade por ele mesmo enunciada, escrita, definida, formulada. O fundador corporifica, pois, o próprio carisma ao qual foi chamado. Ele assume, no interior da Comunidade, uma dimensão de materialidade da força sagrada da qual creem ser partícipes, sendo ele mesmo essa força — o Carisma —, que, nele, pode ser vista, tocada, imitada, referenciada. Assim, podemos compreender como

> [...] os fundadores das novas comunidades, a maioria ainda vivos, suscitam veneração e seguimento, despertam as forças individuais de autorrealização, dinamizam um companheirismo radical, cimentado no amor mútuo, dão o devido apreço ao ideal de pobreza, como princípio de recusa do mundo estabelecido, da ordem vigente. Como nos profetas, o carisma, ainda em fase de estruturação, está vivo em toda a sua potência, não foi rotinizado e pode ser renovado diante de novas revelações e milagres (MARIZ, 2009, p. 153).

Contudo, as autorrepresentações de Moysés nos "Escritos" não teriam sido tão exitosas, a meu ver, se não tivessem sido acompanhadas de um outro movimento, quase que *pari passu* de sua autodefinição como "fundador": refiro-me ao total apagamento dos "fundadores históricos" na memória coletiva da CCSh, produzida pelo próprio fundador. Por esse termo, o pensamento teológico católico compreende aqueles que, no momento da fundação de uma ordem religiosa, ou de uma Comunidade (como no caso da Shalom), estão presentes junto com o fundador, auxiliando-o nos momentos iniciais da Comunidade. São os primeiros a seguir o fundador.

No caso da CCSh, como já dito no capítulo anterior, quatro são os "primeiros seguidores" de Moysés: Sidney Timbó, Madalena Ponte, Jaqueline Matias e Luisa Façanha, todos membros, então, da Comunidade de Vida. Ocorre que a dimensão desses sujeitos, no interior da Comunidade, em especial, na "memória" coletiva produzida pela e na Comunidade, é quase nenhuma. Mas, segundo o que pude verificar, essa desimportância tem suas origens nos próprios textos que compõem os "Escritos"[59]. Se neles muitas são as referências nomeadamente a Moysés, e às "excepcionalidades" operadas por intermédio dele, ou que ressaltam sua "predestinação", nenhuma referência há a qualquer um desses outros quatro, não sabemos quem eram, de onde vinham, que experiências do catolicismo traziam.

Nos eventos de que participei durante esses três anos de pesquisa, nos documentos que li, nos vídeos a que assisti, nenhuma referência a nenhum desses quatro foi observada, sobretudo a Madalena e Jaqueline, as únicas que ainda permanecem como membros da Comunidade. Não as vi realizando nenhuma pregação ou formação. Na edição da Revista Shalom Maná, de comemoração dos trinta anos da Comunidade, apenas uma página foi reservada para Madalena dar seu testemunho e Jaqueline acabou por constar nessa edição em um pouco menos da metade. O mesmo pedido foi feito a Luisa Façanha, que escreve seu testemunho sobre as "origens". O texto rendeu oito páginas que nunca foram publicadas. Timbó, hoje *persona non grata* na Comunidade, não foi convidado a escrever[60].

Na cerimônia de recebimento da aprovação definitiva dos "Estatutos", em 2012, não estavam ao lado do fundador. Nem se chega a notá-las entre os que estão na reunião privada com o Cardeal Stanislaw. Nas três missas de aniversário da Comunidade de que participei (2015, 2016 e 2017), não vi seus nomes lembrados, suas presenças notadas ou mesmo um agradecimento pela doação de suas vidas. Na sessão solene da Assembleia Legislativa em homenagem aos 35 anos da Comunidade, em 2017, Madalena e Jaqueline receberam placas de homenagem sem que se referissem ao fato de serem as "fundadoras históricas", ficando quem ali estava (exceto quem, como eu,

sabia de quem se tratava) sem saber o porquê de serem elas, junto com tantos outros que também o foram, homenageadas. Na encenação da peça "O Grão de trigo", nenhuma referência.

Na "*Convenção Shalom*", realizada em Roma, em 2017, nenhum momento foi reservado a elas (as duas que permanecem). Nem mesmo nos dois vídeos aos quais fiz referência no capítulo anterior (por ocasião dos 10 e dos 15 anos da Comunidade) há a presença dos três (Timbó, Madalena e Jaqueline), uma vez que Luisa, naquele momento, não pertencia à Comunidade, tendo voltado apenas depois de 2017.

Indaguei ao próprio Moysés qual o papel que esses sujeitos tiveram para a fundação da Comunidade e a razão dele mesmo não se referir a eles nem nos "Escritos" nem nos diversos momentos da Comunidade dos quais participei, nem de haver um lugar para eles nos "Estatutos". A resposta, evasiva, foi a seguinte, sem que ele chegasse mesmo a citar os nomes dos quatro: "são cofundadores [...] No início, éramos um grupo. Dentro do processo histórico se juntaram pessoas *en passant* [...] é mais uma atitude de discrição". Ora, mas como tal discrição não se percebe em relação aos fatos biográficos do próprio fundador, uma vez que se alega, no interior da Comunidade, não ser ele afeito ao "culto à personalidade"?

Como não poderia deixar de ser, o teor das respostas de alguns dos entrevistados segue a mesma linha de pensamento do fundador, revelando ou surpresa com meu questionamento, ou vendo a pouca notoriedade dos quatro no plano do "assim deve ser", ou não se importando com a questão, bastando que sejam lembrados "pelo fundador":

> Efetivamente, na tradição, não existe os fundadores históricos, não sei dizer por quê [...] *o nível histórico* [de compreensão do valor histórico deles em relação à Comunidade], *não tem* (Entrevistado 1).

> *Me pegou um pouco de surpresa isso que você disse*. A Emmir e o Moysés, pela unção deles, sempre os reconhecemos, não tinha uma palestra que não fosse ungida [...] *os outros reles mortais*, ficávamos no nosso canto (Entrevistado 2)

> *Tem muito respeito por esses irmãos* e sabemos a importância que cabe a eles, não fazemos menção a esses irmãos, não é feito agradecimento, mas têm seus papéis (Entrevistado 3)

> Não sei dizer por que essas pessoas não são lembradas, eu até gostaria [...] mas com certeza o Moysés lembra deles, prezamos muito pelo espírito do fundador (Entrevistado 4)

> Os filhos não seguem o fundador, porque *Moysés sempre lembra e agradece aos que estavam com ele* [...] embora tenhamos o carinho a esses irmãos mais velhos, inclusive os da aliança, mas essa não é a postura do Moysés (Entrevistado 5).

> *Isso é muito tranquilo, quando cada um está no seu lugar* [...] a missão de cofundação Deus deu à Emmir, ela já estava no Pirambu com ele. A Jaque [Jaqueline Matias] fazia a faxina e a Emmir rezava, a Jaque não entendia por quê. Ela [Emmir] estava ali, *isso estava no coração do fundador* [...] (Entrevistado 5).

Nos momentos finais de realização da pesquisa, estive na Diaconia para conversar com a responsável pela formação inicial dos membros da Comunidade de Vida (formação essa que compreende os períodos do postulantado, do noviciado e dos primeiros anos de consagração) Angélica Cunha. Ao apresentar-me um itinerário em que o ensino acerca dos "Escritos", por ela nomeado como a "transmissão de uma inspiração divina" feita a Moysés, indaguei-lhe sobre a ausência dos quatro nomes, dos cofundadores, neles e na memória da Comunidade (citando para ela os exemplos disso que estou considerando como "apagamento" de suas biografias), ela me respondeu que "a Comunidade não olha para pessoas, mas sim para as funções que elas exercem em nome da autoridade". Considero essa frase sob um duplo aspecto: não se olha para pessoas, a não ser para a *pessoa do fundador*; e, ao que parece, as pessoas importam pelo tempo em que exercem essa autoridade.

O fato é que, no único material da Comunidade (o musical "Encontro") em que encontrei a presença dos quatro, a representação em torno deles existe para ressaltar, sobremaneira, a excepcionalidade do "um". Somente o personagem que interpreta Moysés recebe um nome (Lucas), que é nomeado pelos outros como "diferente de todos", inclusive dos que "eram da Igreja". Vários atores contam a história de Lucas, que passa muito tempo da peça olhando apenas para o céu. As discordâncias de alguns dos quatro, especialmente do rapaz (que, ao que suponho, só pode estar representando Timbó), são ressaltadas de forma quase a sugerir uma violência contra o personagem principal, Moysés, que sempre responde da forma mais espiritualizada possível. Ressalte-se que Moysés é sempre representado como o que produzia saídas espirituais para os problemas que surgiam, ao passo que, nos outros, o que se ressalta é uma "humanidade" que chega a ameaçar os "planos divinos".

O jovem que, ao que penso, interpreta Timbó, diz as seguintes palavras, dirigindo-se a Moysés:

> É difícil assim para você aceitar que você não está preparado? Mas é muita presunção querer ser santo! Você tem certeza do que está fazendo? Olhe, você está colocando a vida de muitas pessoas em risco com esses seus sonhos. Você não tem certeza de nada. Quem garante que é Deus que fala com você? [...] que cabeça dura essa sua [...] Porque tem que ser sempre do seu jeito, o seu querer, a sua vontade? Você não é Deus! Assuma que você não é capaz. Quantas vezes você já errou? (Musical Encontro, transcrição minha).

Como se percebe, o texto do musical tem como objetivo reproduzir a crença de que a revelação da Comunidade, tal como "dada" a Moysés, ultrapassava tanto a ele quanto, ainda mais, aos outros, "humanos" que eram para compreenderem, fora da dimensão "espiritual", aquilo que a Moysés, e só a ele, era "revelado". Tanto assim que Moysés responde, após essas palavras dirigidas a ele, com uma oração na qual se pergunta: "Senhor, por que você quer que eu passe por isso? Que humanidade é essa por quem você deu a vida?".

Mas, afinal, como se define um "fundador" — e seu "espírito" — nas Novas Comunidades, em particular, e no catolicismo, em geral? Para responder a essa questão, utilizo-me das definições de Giancarlo Rocca, sacerdote católico especialista em vida consagrada. Em sua obra *O carisma do fundador* (2010), ele indica alguns elementos que, para a teologia católica, são imprescindíveis para se falar de alguém como um "fundador": ter concebido a ideia de um instituto com suas finalidades precisas (a "Lanchonete", por exemplo); ter dado início ao instituto (a "Comunidade" primeira); ter tido uma "experiência divina" ou um "chamado particular" (lembremos das narrativas em torno do "batismo no Espírito" de Moysés e do ofertório); ter sensibilidade para as necessidades espirituais e materiais do tempo em que vive (a "evangelização do homem moderno", como propõe a missão da Comunidade); exercer paternidade/maternidade (expressamente exercida e requerida por Moysés, conforme venho argumentando); ter dado ao grupo normas de vida e estruturas de governo (basta pensar nos "Escritos" e nas "Regras" elaboradas por Moysés); apresentar suas dificuldades no caminho da fundação (nos "Históricos", há uma série delas documentadas); eclesialidade da fundação (no sentido de manter-se fiel aos ensinamentos do catolicismo, o que Moysés levou a bom termo com sua proximidade à alta hierarquia católica); e o caráter missionário da fundação, estendendo-se, como faz a CCSh, por onde a Igreja Católica mostre ser necessário que esteja.

Por esses elementos podemos dizer que Moysés corresponde, no interior da CCSh, ao que o catolicismo considera como um "fundador", legitimando a

crença que a Comunidade foi conduzida a ter nele. Isso porque, na concepção canônica do catolicismo,

> É fundador quem recebe um preciso chamado do Espírito para dar vida a uma nova comunidade na Igreja. Sendo a inspiração fundamental o viver de modo particular o Evangelho, o seguimento de Cristo e um projeto de vida em resposta a determinados sinais dos tempos, com uma específica missão eclesial. *A inspiração é como uma iluminação que toma completamente a pessoa e a conduz de um modo irresistível* (...) O fundador é aquele que concebe a ideia do instituto com as suas finalidades espirituais, apostólicas, ministeriais. Ele, por causa da inspiração recebida, *dá a razão de ser do seu instituto*. Atraídos por Cristo, mediante o exemplo de vida do fundador e do ideal proposto, *os discípulos descobrem nele ou nela uma perfeita consonância com as próprias aspirações e os próprios desejos* e, no mesmo seguimento de Cristo, *a total realização de si mesmo* (NOGUEIRA, 1998, p. 8, grifos meus).

Por sua vez, define-se um(a) cofundador(a) como alguém que, com um "carisma" diferente do carisma do qual o fundador é o portador, funciona como um "espelho" para ele, servindo como um meio de melhor compreensão do carisma pelo próprio fundador, mantendo uma forte ligação/identificação entre os dois. Também é crido(a) como "suscitado(a) pelo Espírito", um outro "escolhido". É um "auxiliar", que tem uma dimensão menor que a do fundador. Os fundadores "históricos" podem, ou não, ser considerados como "cofundadores", mas tal não é o caso da CCSh, na qual somente Emmir tem essa dimensão, por decisão do próprio Moysés, que teria visto nela, e não em nenhum outro, essa legada "complementaridade". Segundo ela mesma disse, foi depois de uma oração comunitária que Moysés teria lhe dito: "Emmir, você não vê que você é a cofundadora da Comunidade?" Moysés afirmou, na entrevista, que "fomos percebendo que a construção do carisma passava por ela". O "fomos", na verdade, é utilizado para legitimar a percepção elaborada no singular, quando *ele* "foi" percebendo a necessidade de tal auxílio.

Assim, a escolha pessoal de Emmir por Moysés, e não de qualquer outro dos "primeiros", para figurar como a pessoa pela qual passava a "graça" da qual se dizia ser o portador — a de fundação da Comunidade, ou seja, como a cofundadora — alguém que detinha considerável notoriedade no meio eclesial e no interior da RCC e que nutria uma profunda admiração por ele, mostra um outro elemento no processo de construção racional do "carisma" de Moysés: quem, melhor do que Emmir, com essas credenciais, poderia legitimar melhor as inspirações de Moysés como aspirações a serem incorporadas pelos outros membros? Se, ao se crer no que se lê nos textos aos quais fiz referência, a

inquestionabilidade de Moysés já se mostrava vacilante entre os primeiros que formavam a CV, como poderia ele escolher algum dentre eles, haja vista que poderiam, no futuro, vir a ameaçar sua centralidade, dividindo com ele a dimensão histórica de ter dado "os primeiros passos"?

O êxito das autorrepresentações de Moysés produzidas nos momentos fundantes da Comunidade pode ser constatado, institucionalmente, pelas formas com que se estatuiu a dimensão da *persona* do moderador/fundador no texto que começou a ser redigido em 1996 e se concluiu em 2005, para a apresentação e aprovação definitiva da Santa Sé. Na verdade, a Comunidade reuniu-se duas vezes, em definitivo, para a constituição e aprovação, em Assembleia Geral, do que viriam a ser os "Estatutos": em setembro de 2003 e em março de 2004. Apesar de afirmar que as decisões foram marcadas por "uma unidade profunda em torno do Carisma" (AZEVEDO, 2012, p. 76), os dias de trabalho na produção dos textos não foram tranquilos, em especial por uma definição que guarda profunda relação com a discussão aqui elaborada: o lugar institucional ocupado por Moysés na Comunidade.

Naqueles 30 dias (quinze em cada ano) seguiu-se uma série de discussões que dividiram os presentes (autoridades de "direito" e outras "eleitas") em dois grupos: os que defendiam que Moysés ocupasse de forma vitalícia o cargo de moderador-geral da Comunidade, centralizando as ações de governo em si, e os que defendiam a descentralização, ficando o cargo à disposição da Comunidade a cada Assembleia Geral, realizada a cada cinco anos. No primeiro grupo, estavam nomes próximos a Moysés, inclusive Timbó; no segundo, nomes de peso histórico, como César (então, membro do Conselho Geral) e sua esposa Marjorie Montenegro, Marcelo Filho, dentre outros. Perder o controle absoluto sobre o cargo de moderador (a quem compete o "zelo pela fidelidade ao carisma") configurar-se-ia como uma grande derrota de Moysés na longínqua centralidade que sua *persona* havia adquirido, graças à evocação de "elementos carismáticos", conforme salientei anteriormente.

O próprio Moysés rememora a dificuldade desses dias da seguinte forma:

> Em certo momento, começamos a perceber que, no meio de nós, alguns pareciam ter dúvidas a respeito de pontos essenciais do que Deus tinha nos inspirado. Posso dizer que, para mim, particularmente, esse foi um momento doloroso.
>
> O que fazer? Mergulhei na oração e na escuta de Deus que, por diversos sinais interiores e exteriores, dizia: "Estou contigo, vai em frente". Uma grande paz, de origem sobrenatural, invadiu meu coração. Com simplicidade e sem deflagrar conflitos, apresentei aos irmãos, com clareza, por meio das primeiras Regras, aquilo que Deus sempre nos pediu.

> Na liberdade, pedi-lhes para discernirem seus caminhos e, sem julgamentos, estabeleci prazos para a conclusão do referido discernimento (AZEVEDO, 2012, p. 81, grifos meus).

Observe-se que, para sair vencedor nessa batalha em defesa de seu legado, Moysés afirma ter recorrido ao peso histórico, à legitimidade histórica das "primeiras Regras", nas quais estavam contidos "pontos essenciais", em especial o da centralidade de sua *persona* e o da necessidade da unidade dos membros com ele. Além disso, pode-se ler que o fundador admoestou a que os proponentes refletissem sobre "seus caminhos", o que nos sugere pensar que em nenhum momento considerou sair derrotado naquela questão.

O fato é que a posição de Moysés saiu vencedora, obtendo êxito na imposição de sua visão sobre a problemática, e ele conseguiu estatuir a sua centralidade como moderador vitalício, conforme podemos ver na forma que consta dos "Estatutos", nos quais a figura do "moderador geral" é assim definida:

> No atual período de fundação, em que a graça própria do Carisma precisa de cuidados especiais para o seu pleno desenvolvimento, o Fundador será o Moderador Geral da Comunidade até sua renúncia ou morte. Ele governará a Comunidade coadjuvado pelo Conselho Geral eleito por meio da Assembleia Geral. Caso renuncie, *o Fundador continua a exercer na Comunidade o seu Carisma particular de paternidade espiritual e zelador do espírito do Carisma e da vida da Comunidade, devendo sempre ser ouvido nas decisões que impliquem em uma interpretação do Carisma* (n. 156, grifos meus).

Contudo, as discussões geraram fendas comunitárias que a liderança de Moysés não conseguiu fechar, ocasionando, entre os anos de 2004 e 2006, uma quase ininterrupta onda de pedidos de desligamento voluntário de membros históricos dos quadros da Comunidade: Timbó e sua esposa, Maurea; Padre Emilio Cesar; Marjorie e Cesar; Marcelo Filho; Renato Neto; Padre João Paulo Dantas, dentre outros.

A liderança de Moysés já não se fazia eficaz para esses e outros nomes que enxergavam a excessiva centralidade em sua pessoa. Foi um momento muito difícil para a história da CCSh, a ponto de Moysés decidir escrever, em 2005, uma "Carta aberta à Comunidade", na qual se referia ao momento como um tempo de "purificação", "momento de verdadeiro início".

Observa-se um grande silêncio sobre esse momento, e sobre essas saídas, na Comunidade. As menções que os entrevistados fizeram a esses membros revelam um profundo mal-estar com fatos que dizem "não ter elementos para falar", mas revelam, ainda mais, que a visão de Moysés sobre os fatos prevaleceu. "São irmãos a quem se deve amar e respeitar a sua decisão", é o

que se diz quase que unanimemente. Na verdade, um considerável processo de esquecimento e incômodo com os nomes desses "irmãos" é o que se percebe. Nega-se que em algum momento da vida da Comunidade Moysés tenha sido questionado pelos seus, para que não se admita que mecanismos de silenciamento dessas vozes foram levados a cabo. E assim se perpetua a inquestionável centralidade de sua *persona*, a quem se obedece "naturalmente", pois corresponde a uma certa "ordem das coisas".

A centralidade do fundador como "moderador geral" pode ser vista na quantidade de vezes em que se faz referência a ele nos "Estatutos": entre as funções e atribuições do moderador, um total de 28 menções, ao passo que uma única menção é feita à cofundadora e nenhuma aos "históricos", mais uma vez dando mostras da produção de um "não lugar" para eles, seja na "memória" da Comunidade, seja na forma "estatutária".

Vejamos, pois, as atribuições e funções do moderador (ou seja, de Moysés): receber a carta de intenções de todos aqueles que desejam ingressar na Comunidade, seja o ingresso no postulantado, passando pelo discipulado até os níveis de consagração; atendimento dos pedidos de consagração nos votos temporários; presenciar o proferimento dos "votos" de fidelidade dos consagrados temporários e perpétuos; autorizar possíveis alterações na inscrição do tau em lugares que sejam necessárias; receber e autorizar os pedidos de saída da Comunidade; mediar a formação da Comunidade (estando acima do formador-geral, no caso, nesse momento, de Emmir); fazer possíveis alterações nos compromissos espirituais da CV e da CA (aqueles relatados no capítulo 5); nomear o casal da CV para ser o responsável pela formação dos demais casais, assim como a nomeação do sacerdote que cuida dos seminaristas e padres da Comunidade, o mesmo ocorrendo com o celibatário, com a responsabilização pela formação dos solteiros; apresentar aos bispos os candidatos ao sacerdócio pela Comunidade; dar parecer favorável ou não às pretensões de ingresso dos membros no processo de ordenação sacerdotal; governar a Comunidade com o seu Conselho Geral; representar a Comunidade nas relações com a hierarquia da Igreja Católica; presidir o Conselho Geral, as Assembleias Gerais e os Conselhos Consultivos; designar e destituir os membros das funções do Conselho Geral; designar e destituir as demais autoridades da Comunidade (assessores gerais, responsáveis locais, formadores comunitários etc.); designar o assistente geral, que será o responsável pela Comunidade no caso de renúncia ou morte do fundador/moderador; ser membro vitalício do Conselho Geral; membro de direito das Assembleias Gerais; nomear o Ecônomo da Comunidade e das diversas missões.

No parágrafo 158, estão listados os "deveres" que competem ao "moderador": responsabilidade pelo governo da Comunidade; ser "instrumento da

Paternidade Divina e do espírito de família" no interior da Comunidade; zelar pela "fidelidade da Comunidade ao Carisma"; visitar periodicamente as casas comunitárias; transferência dos membros de uma Missão para outra; representação da Comunidade frente às autoridades da Igreja; exercer um mandato de seis anos, renovável uma única vez (obviamente, caso o moderador não seja Moysés, pois este ocupa o cargo de forma vitalícia).

A necessária "unidade com o espírito do fundador" também alcançou abrigo estatutário a partir dos seguintes destaques: "a Comunidade é conduzida pela Divina Providência e as autoridades são instrumentos do discernimento da vontade do Senhor" (n. 152); "lembrem-se de que a unidade é um dos fundamentos do nosso Carisma e que ela se manifesta na verdade e na caridade de Cristo [...] esmerem-se em conhecer e aplicar os Estatutos e mais orientações da Comunidade" (n. 143); "tudo se faça em um espírito de total fidelidade ao carisma original, procurando, de acordo com os desafios de cada tempo, os modos de atualizar os meios de manifestação destes mesmo Carisma, sem em nada feri-lo ou desvirtuá-lo" (n. 151); "[...] a fidelidade ao Carisma, o bem da Comunidade, sem nenhum espírito de competição, ou de partidos e em obediência total à voz do Espírito [...]" (n. 165); "O Conselho Geral tenha uma profunda comunhão e unidade com o Moderador Geral" (n. 170).

Agora, em definitivo, Moysés alcançava um *lugar-de-fala estatuído*, protegido de toda possível ameaça ou questionamento de sua *persona*, tanto em termos carismáticos como em termos institucionais: não era apenas ele mesmo quem se dizia "carismático", "excepcional", mas a própria Comunidade legitimava-o tanto em termos carismáticos como em termos institucionais, ainda mais quando, em 2012, ocorreria a aprovação definitiva desses "Estatutos", na qual seria a Igreja a legitimar a "voz da Comunidade" que, longe de ter sido fruto de uma "inspiração" unânime, configurou-se como resultado de uma luta pelo monopólio da competência simbólica no interior da CCSh. É, pois, do lugar de fundador/moderador que perdura no tempo sua carismaticidade.

A sociologia do carisma produzida por Weber já alertava para o fato de que uma dominação que tenha por base apenas o elemento carismático é instável, tanto porque a carismaticidade precisa provar-se ao longo do tempo, quanto pelo fato de sua satisfação necessitar de sua transformação. Ambos os movimentos engendram a burocratização do carisma, no movimento de sua rotinização.

Esse movimento de rotinização do carisma (de sua captura por estruturas burocráticas, por assim dizer), analisado pelo próprio Weber, mostra que as comunidades forjadas a partir de um laço carismático, como é o caso da Shalom, não podem se desligar das estruturas de sentido e de comunicação

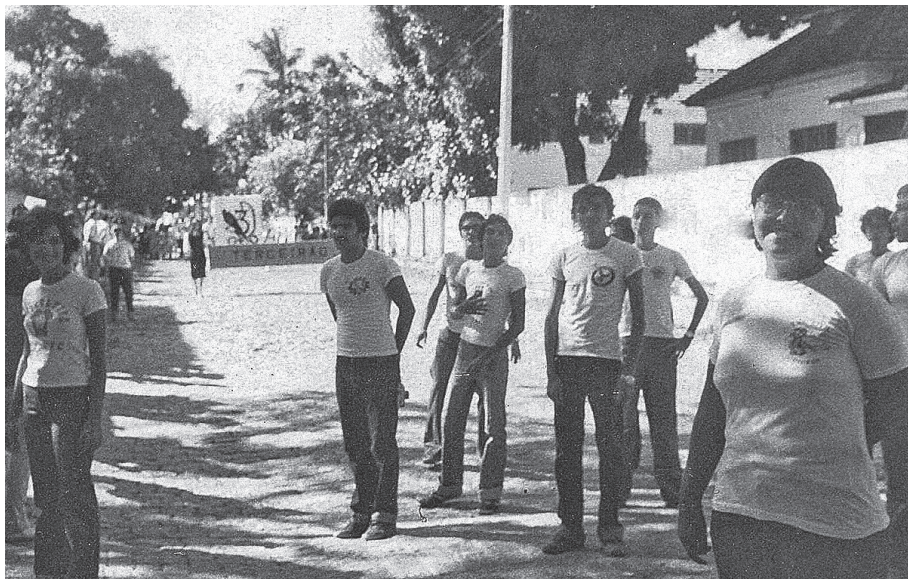
próprias das dinâmicas cotidianas, já que a experiência em torno do carisma permanece sempre como ocorrendo dentro do mundo social, pois

> Em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter *extracotidiano* e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à *prova* delas. Quando essa relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação *permanente* — "comunidade" de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou associação de partido ou associação política ou hierocrática — a dominação carismática, que, por assim dizer, somente *in statu nascendi* existiu em pureza típico-ideal, tem de modificar substancialmente seu caráter, tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos (WEBER, 2012, p. 161-162, grifos do autor)

A meu ver, é com a conquista da vitaliciedade de sua função de "moderador", muito mais do que do *status* de "fundador", que a Comunidade já legitimara muito antes das discussões institucionais — especialmente por conseguir, por assim dizer, excluir os nomes que haviam questionado sua centralidade, permanecendo somente aqueles que, ou marcharam com ele na manutenção dessa centralidade, ou migraram de lado após sua vitória —, é nessa conquista de um lugar institucional, no cargo de moderador, que Moysés consegue perdurar o carisma do qual se crê ser ele o fundador. Sendo o moderador alguém que, como vimos acima, deve ser escutado sobre os diversos assuntos do "carisma", em especial na interpretação de pontos fundamentais da vivência desse carisma, isso o faz perdurar, nesse movimento, a carismaticidade a qual o fundador portava, na cena comunitária, nos momentos iniciais da fundação. Moysés funde, em sua pessoa, as dimensões de fundador e de moderador: a primeira tinha um inquestionável carisma ontem, ao receber a "inspiração" de tudo o que viria a ser a cosmologia Shalomita; a segunda continua, no tempo, a portar o reconhecível carisma da Comunidade, a notoriedade, a distinção em meio aos demais.

O que ocorreu, pois, na minha compreensão, foi o processo que Weber nomeou como "concatenação do carisma com a ocupação de um cargo como tal" (2012, p. 347), ou seja, *o carisma de fundador concatenou-se com a função burocrático-carismática de moderador*. O carisma intransferível da fundação inicial agora transformou-se institucionalmente, assumindo a forma de um cargo, de uma função, pois, como podemos ver ao voltarmos às competências do moderador, ocorre uma miscelânea de atribuições burocráticas e carismáticas, sempre se devendo manter, no cargo burocrático de moderador, a unidade com o posto carismático de fundação. É do "cargo" — o "carisma do

cargo" — que Moysés governa, burocrático-carismaticamente, a Comunidade. O cargo, tal como definido (e em especial por normatizar, na hipótese de saída de Moysés, uma estrita e reconhecida afinidade com o "espírito do fundador") assegura, no tempo, o "carisma", a crença na "inspiração" e a própria carismaticidade de Moysés.

Se, por fundar a Comunidade, era ele crido como "carismático", por "moderar" hoje os elementos fundamentais da Comunidade, ele, mais ainda, é crido como a *persona* da qual o carisma brota, a *persona* por meio de quem "Deus continua a fundar a Comunidade". Por isso, "enquanto Moysés estiver vivo, não queremos ninguém governando a Comunidade", disse uma entrevistada.

Acima: Jovens do Colégio Cearense, Moysés ao centro.
Fonte: acervo pessoal cedido por Luísa Façanha

Abaixo: 5º encontro do Colégio Cearense. Moysés aparece sentado, com blusa branca e listras pretas. A mulher de óculos escuros é Luisa Façanha, uma das cinco primeiras consagradas.
Fonte: acervo pessoal de Luisa Façanha.

Conclusões

Apresentar uma compreensão sociológica acerca de um universo simbólico--institucional tão complexo como o é a Comunidade Católica Shalom não se constituiu, para mim, sociólogo ainda em formação, uma tarefa fácil (falta-me o êxito para tal empreitada); no entanto, escolhi, aqui, apenas uma dimensão desse universo, justamente aquela que parecia ser a mais sedutora, a mais rica em possibilidades de compreensão: a da produção de uma liderança carismática com fortes traços de centralização em sua *persona*. Várias outras possibilidades de análise poderiam ter sido exploradas, o que pode se constituir como possibilidades futuras: a produção de novas identidades religiosas; os novos modos de vida comunitária e de sociabilidade; o *ethos* do "padre Shalom"; a inserção da Comunidade no mundo secular (em diversas frentes, inclusive a midiática e a política); a socialização dos filhos dos casais que moram na Comunidade de Vida; a lógica das migrações regionais e internacionais entre os membros; as relações com a hierarquia; a produção de material formativo para além dos muros comunitários; a produção bibliográfica de Emmir (e sua condição autoral), dentre outras coisas.

Compreender o catolicismo reinventado, por assim dizer, pela dinâmica da Renovação Carismática Católica e pelas Novas Comunidades, na verdade, por uma dessas Comunidades, a Shalom. Tal foi meu objetivo com a escrita deste livro. Justamente, por ser um trabalho acerca do catolicismo, não pude me furtar da tarefa de refletir sobre o lugar do religioso no mundo contemporâneo, que seria o espaço por excelência da secularização e do retraimento do religioso à esfera religiosa. Como falar de secularização, ou de tal retraimento, quando se observa uma onda crescente de novas modalidades de pertencimento religioso, coletivo, levadas a bom termo a partir da sedução de *personas* tidas como carismáticas em plena era digital? Que retraimento do religioso é esse, quando vemos numerosas multidões, formadas especialmente por jovens, reunidas em torno de lideranças, muitas vezes de faixa etária diferente das suas, e, a partir dessas lideranças, abraçar modos de vida cada vez mais desconformes com a modernização das práticas e dos valores de um mundo cada vez mais globalizado?

Procurei, pois, dimensionar o espaço do religioso em meio a nossas sociedades contemporâneas, centrando-me, a partir da reflexão sociológica, no universo da CCSh. A produção deste trabalho (mais do que isso, a compreensão do universo estudado) exigiu que me detivesse em questões de identidade, biografia, laços comunitários, lugar do religioso, instituições, mecanismos sociais de legitimação de lideranças. Pude observar, assim, a precisão das definições sociológicas acerca das relações sociais engendradas a partir da crença no carisma do qual alguém é o portador. Percebi as dinâmicas sociais

em seu entorno, as imbricações sociais que espraiam as idiossincrasias: relações de dominação, formação de coletividades, dimensões da crença em tempos modernos, questões de identidade, relações entre sujeitos, as lutas que envolvem a crença na predestinação, o controle sobre as formas de pensar e agir, a estruturação do "carisma", dentre outras coisas que consegui apresentar nas páginas anteriores.

O "carisma", que na definição weberiana constitui-se como "força revolucionária" sem igual, pôde aqui ser compreendido a partir das implicações societárias de sua manifestação, de sua crença, da produção dos laços que se geram a partir dele. Coletividades se estruturam, no presente, a partir da crida excepcionalidade de seus líderes, seja na esfera política, seja na esfera religiosa. Tentei, assim, seguir as definições sociológicas que compreendem o carisma, suposta qualidade excepcional e de excepcionalidade que gera seguidores, não esquecendo que sua existência social também implica a sua rotinização, um certo arrefecimento em sua expressividade carismática, e foi aí que, de certa maneira, tentei oferecer uma contribuição ao campo sociológico, em geral, e ao da sociologia da religião, em particular.

Esse é o caso da Comunidade Católica Shalom: temos o fundador carismático, desde sempre crido como tal, que, no decorrer do tempo e das lutas simbólicas, (re)legitimou-se, no tempo, a partir de um cargo que lhe garantiu a legitimidade até sua morte. Mas, ao mesmo tempo, não foi o cargo quem se revestiu de carismaticidade, por assim dizer; o ocupante confere tal "graça" ao cargo, que só a tem enquanto for ele o ocupante. Uma relação dialética: ele faz o cargo, o cargo o legitima *ad infinutum*, mas não legitimará a outro quando vier a ocupá-lo. O carisma, assim, burocratizou-se para melhor se concentrar, se personalizar. Está no cargo, sem estar; da mesma forma, confere "graça" a seu ocupante, mas tão somente enquanto for este o ocupante. Legitima a quem não encontrou outra forma de se legitimar senão instituindo a sua persona.

A lógica dos fundadores das Novas Comunidades, todos eles autoenunciados como figuras "carismáticas", escolhidas "por Deus" para a revelação de novas formas de vida no interior do catolicismo, encaminham a existência "carismática" de suas Comunidades para o devido "reconhecimento canônico", pois dependem disso para assegurarem, no tempo, a excepcionalidade de suas *personas*. Há uma intrínseca dependência entre seus carismas e a legitimação institucional, burocrática (obviamente, ancorada numa longínqua legitimidade conferida pelos seus seguidores). Foi o que observei no caso de Moysés e da coletividade por ele liderada, a Comunidade Católica Shalom.

NOTAS

1 "Membros efetivos" são considerados aqueles que concluíram as etapas iniciais de formação após o caminho vocacional, ou seja, são os "discípulos" e os "consagrados". Mais à frente os termos, e as etapas de formação, serão melhor explicitados.

2 Assim distribuídas: Acre (2), Alagoas (2), Amapá(1), Amazonas(1), Bahia (9), Ceará(19), Distrito Federal (1), Espírito Santo (2), Goiás (1), Maranhão (3), Mato Grosso(1), Mato Grosso do Sul (1), Minas Gerais (1), Pará (4), Paraíba (4), Paraná (2), Pernambuco (4), Piauí (2), Rio de Janeiro (10), Rio Grande do Norte (10), Rio Grande do Sul (3), Roraima(1), Santa Catarina (3), São Paulo (11), Sergipe (2), Tocantins(1).

3 Centros difusores do "carisma Shalom". Geralmente contam com uma lanchonete à frente, uma loja onde se vendem produtos de evangelização da Comunidade, amplo espaço onde se celebram missas e se realizam grupos de oração. O mais importante deles é o Shalom da Paz, localizado em Fortaleza, e onde se realizam os mais importantes eventos da Comunidade, como as "assembleias gerais", além de realizar-se, semanalmente, a missa de "cura e libertação", comandada pelo padre Antonio Furtado.

4 Os documentos *Lumem gentium* ("Luz dos povos") e *Christifidelis laici* ("Fiéis cristãos leigos") são os principais textos do Concílio que versam sobre tais questões (CONCÍLIO, 1966).

5 Sobre isso, ver Lowy (1991).

6 Sobre isso, consultar Scherer-Warren (1990).

7 Por exemplo, vejamos a seguinte afirmação de um padre ligado à Teologia da Libertação: "Jesus Cristo não adulou os grandes, os ricos e os poderosos; o padre não deve fazê-lo. Jesus amou com predileção os pequenos, os fracos, os infelizes; o padre deve amá-los do mesmo modo. Jesus Cristo compadeceu-se da multidão; chorou, vendo a miséria das turbas; teve preferência e ternuras infinitas para o povo; o padre deve amar o povo, deve procurar o povo, deve defender o povo, deve unir a Igreja e o povo" (MARIZ, 1983, p. 59).

8 Esse cenário religioso fez emergir várias experiências religiosas calcadas na figura do indivíduo, legitimando o movimento pentecostalista, em diversas experiências nacionais, como no caso do Chile, detalhadamente estudado por D'Epinay (1970), que ressalta, a partir do significado da experiência do "pentecostes" para os fiéis protestantes, a mobilização da individualidade como atributo para a vivência da fé eclesial e suas implicações na vida social em geral. Contudo, se nos detivermos na RCC, veremos como "o primado do coletivo politizado foi substituído pela revalorização da intimidade sacralizada do indivíduo" (PRANDI & SOUZA, 2015, p. 365). Por conta disso, os autores consideram a RCC como a "carismática despolitização da Igreja Católica" (1996).

9 "Sociologicamente, têm sido chamado pentecostalismo os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências de recebimento de dons do Espírito Santo" (MARIZ, 1998, p. 85). Há caminhos distintos do fenômeno nos EUA e no Brasil. Sobre isso, consultar Miranda (1999) e Freston (1993). Esse último identifica "três ondas" pentecostais no Brasil, todas ligadas ao protestantismo. Os movimentos religiosos que se ligam ao pentecostalismo remetem ao fato bíblico do Pentecostes, narrado no segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos, a sua origem.

10 A narrativa bíblica de Pentecostes (Atos 2, 1-4: "Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos, reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído impetuoso que encheu toda a casa onde estavam. Apareceram-lhes uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram e neles repousaram. Ficaram cheios do Espírito Santo") apresenta-se, para os pentecostais, dentre os quais se encontra a RCC, como o fato fundante de uma espiritualidade, constituindo-se como um marco, uma referência a tudo o que constitui tal espiritualidade: falar em línguas estranhas, dom de curas e milagres, fervor na oração e na evangelização, experiências de repouso no Espírito (uma espécie de "desmaio"), dom de profecia, um forte chamado à conversão radical, dentre outros. Sobre a "pentecostalização" do mundo religioso cristão, ver Mariano (1999).

11 Os pormenores desta empreitada podem ser encontrados em Carranza (2000).

12 Renovação Carismática Católica no Brasil. História Mundial da RCC. Disponível em: www.rccbrasil.org.br. Acesso em: 20 de abril de 2016.

13 Em 1991, por exemplo, 84,9% dos brasileiros diziam-se católicos; em 2000, o percentual baixou para 73,4% e em 2010 para 64,5%.

14 Em seus estudos acerca da RCC, Miranda perguntava-se, a partir das reações intrainstitucionais: "Movimento? Seita? Grupo no interior da Igreja ou nova Igreja? Reação ou instrumento de ação do Vaticano contra o 'cristianismo de libertação' latino-americano e o pentecostalismo protestante? [...] São tantas as formas de percebê-la, por parte mesmo daquela que integram o grupo, quantas são as maneiras de denominá-la e de situá-la no espectro religioso — e também político — contemporâneo". (1999, p.37). Passados quase vinte anos dos questionamentos da pesquisadora, posso responder que a RCC, hoje, configura-se como uma "realidade" evangelizadora da qual a Igreja não pode abrir mão. Para isso, utilizo o caso da CCSh, conforme veremos mais adiante.

15 No site da RCC pode-se ler o seguinte: "O Grupo de Oração é a célula fundamental da Renovação Carismática Católica, é a expressão máxima e principal da RCC [...] O grupo de oração da RCC não deve esquecer, obviamente, de sua dimensão carismática". Disponível em: htt://www.rccbrasil.com.br/atual/cobertura/noticias.php?cod_cobertura=2548&aba=atual.

16 O uso, pela RCC, de alguns termos já utilizados pela Igreja, como o termo "ministério", é causa de grandes embaraços nas relações entre o clero e o movimento, tendo sido mesmo recomendado que não se utilizasse "termos já consagrados na linguagem comum da Igreja e que na RCC assumem significado diferente, tais como pastor, pastoreio, ministério" (CNBB, 1994, p. 19). Mais à frente apresentarei uma sucinta análise do documento. Bourdieu (2004, p.120) nos adverte acerca da "luta pelo monopólio do exercício da competência legítima" que ocorre no campo religioso para, além de "definir o religioso" propriamente dito, também age sobre as "diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso", o que confere pistas para a compreensão dos atritos entre RCC e Clero católico, conforme vemos aqui e veremos mais adiante.

17 Como lembrado por Sousa (2005, p. 125), "a força das lideranças carismáticas reside, antes de tudo, nos poderes que lhes são atribuídos"

18 Parte da pregação da RCC objetiva indicar o que seriam as "falsas doutrinas" espalhadas pela sociedade, sendo as mais combatidas: Igreja Universal do Reino de Deus, Candomblé, Umbanda, Igreja Messiânica, Espiritismo Kardecista, Igrejas Neopentecostais, Seicho-No-Iê, Maçonaria e algumas outras, sempre apresentadas como "inimigas" da fé cristã, o que conferiu ao movimento um "poder de guerra" com o qual a Igreja pôde contar na disputa do amplo mercado religioso contemporâneo, reiterando o discurso de que "fora da Igreja não há salvação".

19 "[...] o pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica podem ser considerados uma expressão 'mística' do cristianismo, e, como tal, têm sofrido as críticas historicamente feitas a essa vertente no universo cristão. Por entender que os indivíduos podem ter contato com o sagrado sem a mediação institucional, essa espiritualidade ameaçaria não só a autoridade religiosa institucionalizada, mas também o saber teológico racional. Ao definir a espiritualidade pentecostal como uma religião do "eu" e "encantada", voltada para soluções milagrosas de problemas pessoais e emocionais, os estudiosos desses movimentos fornecem a seus críticos do campo religioso argumentos pertencentes à gramática das ciências sociais" (MARIZ, 2016, p. 11). Voltarei a essas tensões com a autoridade institucional no próximo tópico.

20 São dons dos quais o apóstolo Paulo fala em I Coríntios 12: sabedoria, ciência, fé, cura, milagres, profecia, discernimento, línguas e interpretação das línguas. Esse é outro ponto de divergência com a CNBB, conforme vermos mais adiante.

21 Empresários, músicos, artistas, crianças, jovens etc.

22 Em Fortaleza, os ginásios Paulo Sarasate e Aécio de Borba têm sido os locais preferidos para esses eventos. Recentemente, a cidade oficializou o evento "Evangelizar é preciso", do Padre Reginaldo Manzotti, ligado à RCC, como evento da cidade (este é realizado no Aterro da Praia de Iracema).

23 As “missas de cura e libertação” serão uma das expressões mais visíveis da RCC. Numerosos padres irão se notabilizar por meio dessas missas (Padre Rufus e Robert D´Grandis — EUA; Padre Jonas Abib, Caetano e Marcelo Rossi — Brasil, são alguns dos exemplos). A CCSh tem no padre Antonio Furtado a principal expressão desse fenômeno. Suas missas, realizadas às quintas-feiras no Shalom da Paz, atraem em torno de 10 mil pessoas, semanalmente.

24 “A Renovação Carismática Católica ajudou muitos cristãos a redescobrirem a presença e a força do Espírito Santo na sua vida, na vida da Igreja e no mundo. Esta redescoberta despertou neles uma fé em Cristo repleta de alegria, um grande amor pela Igreja e uma generosa dedicação à sua missão evangelizadora. Neste ano dedicado ao Espírito Santo, uno-me a vós ao louvar a Deus pelos frutos preciosos que quis fazer maturar nas vossas comunidades e, por meio delas, nas Igrejas particulares” (JOÃO PAULO II, 1998. Disponível em http://www.rccbrasil.org.br/interna.php?paginas=46. Acesso em 22 de junho de 2016).

25 O então Cardeal Ratzinger, em 1985, advertia a RCC de que seria “preciso precaver-se de um ecumenismo fácil demais, pelo qual grupos carismáticos católicos podem perder de vista a sua unidade e ligar-se de modo acrítico a formas de pentecostalismo de origem não católica, em nome exatamente do “Espírito”, visto como oposto `a instituição. Os grupos católicos da Renovação no Espírito devem, pois, mais do que nunca “sentire cum Ecclesia”, agir sempre em comunhão com o bispo, também para evitarem os danos que surgem toda vez que a Escritura é desenraizada do seu contexto comunitário: o fundamentalismo, o esoterismo e o sectarismo” (RATZINGER, 1985, p. 36).

26 “Como vocês devem saber — porque as notícias correm — nos primeiros anos da Renovação Carismática, em Buenos Aires, eu não amava muito esses carismáticos. E eu dizia a eles: “Parecem uma escola de samba!”. Eu não partilhava da maneira deles rezarem e tantas coisas novas que estavam acontecendo na Igreja. Depois disso, eu comecei a conhecê-los e eu finalmente entendi o bem que a Renovação Carismática faz à Igreja. E essa história, que vai desde “escola de samba” para a frente, termina de uma forma especial: alguns meses antes de participar no Conclave, fui nomeado pela Conferência Episcopal, o assistente espiritual da Renovação Carismática na Argentina” (FRANCISCO, discurso aos membros da RCC, 2014. Disponível em http://papa.cancaonova.com/ninguem-faz-parte-da-rcc-ela-faz-parte-de-nos--diz-papa/. Acesso em 20 de junho de 2016.)

27 Sobre o conteúdo preciso dessa homilia, impera um silêncio quase que absoluto. Entre os entrevistados, uns disseram que ainda não haviam ingressado na Comunidade, outros que não se lembram ao certo o que teria sido falado. Prefiro pensar que tal evento marca, mais uma vez, as ambiguidades do referido cardeal, como apontado pelo depoimento anteriormente transcrito.

28 A resistência dos bispos brasileiros ao uso dos dons carismáticos parece não ter sido ultrapassada. No documento 62, publicado em 1999, pode-se ler: “Os dons extraordinários não devem ser temerariamente pedidos nem deles devem presunçosamente ser esperados frutos de obras apostólicas” (p. 64).

29 No mesmo ano, o então Cardeal Joseph Ratzinger falou da “reciprocidade” entre os novos movimentos e o papa, por meio do qual se realizaria “a sinfonia da vida celestial no interior da Igreja” (1998).

30 Durante o Encontro Geral da Obra Shalom, já referido, Emmir Nogueira indicou ser a RCC um movimento surgido para, como cultura, fazer frente a uma outra cultura: “1961. Concílio Vaticano II. No dia 25 de dezembro de 61 foi convocado o Concílio Vaticano II, que começou em 62 e foi até 8 de dezembro de 64. A igreja declara que os carismas são parte constitutiva da humanidade. 1967. Começam os festivais hippies dos Estados Unidos. Começa em 68 a revolução dos estudantes franceses, a revolução de Maio. Depois, em 69, vem o festival de Woodstock, que não foi em Woodstock, mas foi numa cidade chamada Bethel, que significa a “casa de Deus”. Foi plantada no mundo naquela época, exatamente naquela época, a contracultura. Vocês sabem que em Woodstock as pessoas andavam nuas, faziam sexo do jeito que queriam, drogavam-se do jeito que queriam. E Deus, que nunca nos abandona, na Universidade em Duquesne, em 1967, quando um grupo de estudantes universitários estudavam os Atos dos Apóstolos, dá a esses

universitários uma experiência profunda com o Espírito Santo, e os batiza no Espírito Santo. Nasce a Renovação Carismática Católica, uma torrente de graças para o mundo. Nasce não só em Duquesne, mas na Alemanha, na cortina de ferro, e no mundo inteiro".

31 Isso operou uma divisão interna na RCC: há as comunidades (hoje denominadas somente de "grupos de oração") que se reúnem nas paróquias e que estão ligadas a um conselho diocesano, devendo obediência irrestrita ao bispo diocesano; e há as "Novas Comunidades", como a Shalom, que serão explicitadas ao longo desse tópico. Portanto, podemos dizer, por exemplo, que as Novas Comunidades "são da RCC", pertencem ao seu "espírito" (melhor dizendo, ao seu "ethos" — um dos pilares da Shalom, por exemplo, é "comprometimento com o espírito da RCC"), mas não devem obediência a ela, por terem se tornado, dentro da Igreja, "maiores" do que ela, por assim dizer, tecendo, mesmo, consideráveis tensões entre seus membros (veremos mais adiante exemplos disso em relação à Shalom).

32 O Dicionário de Espiritualidade (DE FIORES&GOFFI, 1993) apresenta as "Novas Comunidades" como casos exemplares dos "movimentos atuais de espiritualidade", caracterizando-as como "neomísticas" e "contemplativas", surgidas no interior do catolicismo. Canonicamente, são ligadas ao Pontifício Conselho para os Leigos, e são reconhecidas como "Associação Internacional Privada de Fiéis".

33 Algumas, como a CCSh, têm um estatuto próprio, reconhecido pela Igreja, no Direito Canônico. Veremos mais adiante o caso da CCSh.

34 As Novas Comunidades e a New Age têm representado espaços por excelência de formação de novos laços societários de pertença religiosa, em especial pelos tipos de laços comunitários que têm engendrado, como respostas às insatisfações com o "mundo" (cf. MARIZ&MELLO, 2014).

35 Das quais se destacam três: Chemin Neufe (Caminho Novo), fundada na cidade de Lyon, em 1973, presente em mais de 30 países, inclusive no Brasil; Emanuel, fundada em 1972 por Pierre Goursat e Martinne Lafitte, na cidade de Troussures, presente hoje em mais de 50 países; e Beatitudes, fundada por Gerard e Josette Croissant, na cidade de Valença, em 1973

36 No Código de Direito Canônico (parag. 321-326), tais comunidades inscrevem-se entre as "Associações Internacionais Privadas de Fiéis". Assim sendo, são os próprios fiéis que as "dirigem e governam" segundo estatutos por eles mesmos prescritos, além de, nessa condição, poderem "adquirir personalidade jurídica". Note-se que o caráter de "associação internacional" lhe confere autonomia frente às dioceses e a põe sob a jurisdição de Roma.

37 Na CCSh, por exemplo, existem os membros da Comunidade de Vida, a Comunidade de Aliança, os membros da Obra (que apenas participam dos grupos de oração e dos eventos de massa da Comunidade, mas sem celebrarem "votos") e os "Amigos do Shalom" (aqueles que moram em determinados lugares onde não existem casas missionárias da Comunidade, mas que se reúnem para lerem as formações e realizarem grupos de oração "segundo o carisma Shalom").

38 Membro efetivo é aquele que, após o caminho vocacional e o percurso formativo do "postulantado", é aceito para ingressar no "noviciado" ou "discipulado". No próximo capítulo, ao ser apresentado à estrutura da CCSh, o leitor familiarizar-se-á com os termos próprios do léxico das Novas Comunidades.

39 Não posso deixar de registrar, aqui, o caso da Comunidade Católica Obreiros da Tardinha (COT). Nos anos 90 ela notabilizou-se por sua presença em muitas cidades do Ceará, chegando mesmo a ultrapassar a Comunidade Católica Shalom. Caracterizava-se, dentre outras coisas, por um forte culto da personalidade de seu fundador, Gilmar Ricarte (um traço marcante da RCC), pondo-o, muitas vezes, acima das orientações recebidas pelas autoridades eclesiásticas. Um silêncio reina em torno do que ocorreu com tal comunidade. Uns dizem que, durante o governo de Dom Claudio Hummes em Fortaleza, entre 1994 e 1998, houve uma quase "excomunhão" de seus membros. Certo dia, encontrei um conjunto de jovens num sinal de trânsito pedindo ajuda para uma 'ação evangelizadora" de sua Comunidade, a "Vocação de Jesus". Ao indagar se aquela comunidade era a antiga COT, obtive "sim" como resposta, mas a moça foi-se ao ser questionada sobre o porquê da mudança no nome e onde poderia encontrar Gilmar. O caso da COT seria, caso elucidado, um importante elemento na análise das relações entre RCC e hierarquia católica.

40 Segundo dados, 80% dos fundadores de Novas Comunidades são do sexo masculino, e boa parte casados, sendo suas esposas as cofundadoras de tais comunidades. No caso da Canção Nova, temos Padre Jonas como fundador e Luzia Santiago como cofundadora, sendo seu marido, Eto, membro do conselho geral da Comunidade. No caso da Shalom, temos Moysés Azevedo como fundador, tendo feito opção pelo celibato consagrado; e Emmir Nogueira, casada, como cofundadora, mas seu esposo não é membro da Comunidade, sendo ela o único membro da Comunidade de Vida que não é casada com outro membro. A Comunidade Recado, por sua vez, tem Luis de Carvalho, que é casado, como seu fundador, mas Josilene Pinto, que estava com ele desde os primórdios, não é considerada a cofundadora.

41 Considero que os fundadores das Novas Comunidades são, para utilizar os termos de Weber, ao mesmo tempo reformadores e fundadores: são reformadores por, mesmo portando o para um "novo modo de vida", realizarem-no no interior do catolicismo, procurando dar mostra do "chamado divino" e de irrestrita fidelidade às ordenações da hierarquia, embora não evitando os conflitos próprios de que falamos no capítulo anterior, e mesmo dentro da RCC; mas são também fundadores por constituírem em torno de si um séquito de seguidores fiéis que levam a cabo um "modo de vida" próprio, uma forma particular de viver o catolicismo que diz respeito a si e aos demais e que só passou a existir a partir de suas enunciações.

42 A "anunciação de uma verdade religiosa" como fruto de uma "revelação pessoal", assim, "constitui para nós a característica decisiva do profeta" (WEBER, 2012, p. 307).

43 Das Novas Comunidades brasileiras, apenas a Canção Nova tem como fundador um sacerdote, o padre Jonas Abib. Todas as demais Comunidades, ao menos até onde posso afirmar, foram fundadas por membros do laicato, sendo muitos deles casados. No caso da Comunidade Católica Shalom, a figura de Moysés como um "leigo consagrado", alguém que "não é sacerdote", mesmo porque "nunca quis nem se sentiu chamado ao sacerdócio", como veremos mais adiante, é várias vezes referida como sinal da excepcionalidade do "carisma Shalom".

44 Como Weber lembra: "A exortação do apóstolo a 'se assegurar' no chamado recebido é interpretada aqui, portanto, como dever de conquistar na luta do dia a dia a certeza subjetiva da eleição e da justificação. [...] disciplinam-se, dessa forma, aqueles 'santos' autoconfiantes com os quais toparemos [...]" (WEBER, 2004, p. 101).

45 "Missão" é o termo dado às localidades onde a Comunidade tem alguma Casa Comunitária ou Centro de Evangelização. Assim, por exemplo, referem-se à "missão de Pacajus, "missão de Natal" etc. Cada missão tem um conselho administrativo, ao qual me referirei mais à frente.

46 Luisa Façanha estaria entre os cinco primeiros jovens que, em 1982, deixariam suas casas e formariam o primeiro núcleo comunitário que serviria de molde para a formatação da Comunidade Católica Shalom. Apesar de ser uma das primeiras, logo após, em 1985, sairia, por alguns problemas de desentendimento com outros membros da Comunidade, tendo retornado em 1989, mas logo depois abandonando-a novamente, não voltando mais a ser membro dela. Depois, auxiliou por muito tempo o Padre Antonio Furtado nas missas realizadas às quintas-feiras. Infelizmente, foi uma das milhares de vítimas que padeceram sob as consequências da Covid-19.

47 "Escritos" são os textos por meio dos quais, segundo se crê, revela-se a "vontade divina" por excelência aos membros de uma comunidade. Ele reúne os elementos fundamentais do "carisma", tais como revelados "por Deus" à pessoa do fundador. No caso da CCSh, esses "Escritos" compreendem os textos já mencionados anteriormente.

48 Luisa Façanha afirmou que "essa história da oferta do Moysés ao papa, de dar a vida dele, isso não apareceu para nós naquele momento, foi uma coisa muito pessoal dele, não teve isso que hoje eles dizem, não". Portanto, estamos diante de uma memória "produzida".

49 Que, depois desse momento inicial na Shalom, migraria para a Comunidade Canção Nova, na qual passaria grande parte de sua vida; hoje, não está mais entre seus membros.

50 O Centro de Evangelização Shalom (CEvSh) é o local onde se realizam as reuniões dos grupos de oração, as missas, os momentos de formação, onde estão as lanchonetes e livrarias, assim como as capelas. É o espaço físico de acolhimento. Na Região Metropolitana de Fortaleza

existem, por exemplo, 35 deles. Funcionam, para seus membros, como uma espécie de paróquia, pois é nele que se constituem os laços de pertença à Comunidade e, por isso mesmo, com o próprio catolicismo.

51 O que também é ressaltado no texto do Decreto de Reconhecimento Pontifício: "A Comunidade Católica Shalom nasceu em Fortaleza, em 9 de julho de 1982, por iniciativa do Dr. Moysés Louro de Azevedo Filho, o qual, junto com outros jovens universitários e com o encorajamento do então Arcebispo de Fortaleza, Sua Eminência Cardeal Aloísio Lorscheider, O.F.M., abriu o primeiro Centro Católico de Evangelização Shalom, destinado especialmente aos jovens" (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 07).

52 Por dominação, o autor entende "a probabilidade de encontrar obediência a uma determinada ordem" que uma autoridade encontra no seio de uma coletividade, que "pode ser determinada por uma constelação de interesses" (WEBER, 2016, p.543), que vão dos costumes, passando pelas revelações carismáticas até chegar a mecanismos burocráticos/institucionais que sedimentam a razão da obediência, engendrando os três tipos puros de dominação legítima: tradicional, carismática e racional-legal. Para uma melhor compreensão desses termos, ver WEBER (2012; 2016).

53 No estudo sociológico das origens de instituições sociais, Bourdieu destaca o importante papel da "concentração dos recursos simbólicos" em torno de alguns sujeitos ou postos, seja do que se nomeia como "oficial" ou do que confere acesso ao oficial, na luta levada a cabo dentro das instituições para o "monopólio da operação de nomeação constituído pelo discurso oficial". No seu entender, "a questão das origens pode parecer ingênua e deve ser afastada pela ciência, mas mesmo assim tem como virtude levantar, de maneira radical, questões que o funcionamento corrente [das instituições] tende a ocultar. Se imaginamos esses estados de luta simbólica de todos contra todos, em que cada um reivindicaria para si, e só para si, o poder de nomeação, vemos muito bem que se apresenta a questão de saber como se operou essa espécie de abdicação progressiva das pretensões individuais em benefício de um lugar central que, pouco a pouco, concentrou o poder de nomeação. (BOURDIEU, 2014, p. 106). Esse lugar central, na CCSh, veremos mais adiante, é o lugar de "fundador" do qual Moysés investiu-se, já nos textos de 1983–84, e do qual foi investido nos documentos oficiais da Comunidade, cuja maior baliza encontra-se nos "Escritos", textos produzidos pelo próprio Moysés.

54 "Quando lemos os Escritos a gente encontra um respaldo em nosso coração", foi a resposta de Celio di Cavalcanti quando lhe indaguei acerca da importância dos referidos textos à identidade comunitária. Segundo ele, o que lá está escrito encontrar, cada vez mais, guarida nos corações dos membros por expressar a "pura verdade daquilo que Deus quer" de cada um deles.

55 Como a própria Emmir Nogueira lembra, "na experiência dos fundadores encontramos frequentemente a afirmação total de sua ignorância no que diz respeito à obra a construir" (2008, p. 189), construindo tal alegada "cegueira dos fundadores" um dos elementos para sua legitimação frente à estrutura eclesial.

56 É forte a ênfase que os membros da Comunidade dão ao fato de Moysés ser "homem", levando-os ao recorrente uso de figuras como "pai", "amigo" e "irmão", mas, sem dúvida alguma, enfatizando sua qualidade de "homem" e a "naturalizada" crença de, por isso, ter "direito" ao exercício da autoridade, o que representaria a própria autoridade divina.

57 É importante ressaltar isso porque aqui, em 1984, ainda não há a construção narrativa em torno do "ofertório" de 1980, que só será produzida e legitimada a partir de 1992, na comemoração dos 10 anos, quando Moysés operaria o deslocamento da origem da Comunidade da formação do primeiro núcleo, a partir da lanchonete, para o ofertório, quando ele estará sozinho. Tanto assim que, como disse Luisa Façanha, "essa coisa do ofertório não existia nos primeiros anos, foi uma coisa muito dele".

58 Weber (2012, p. 332) lembra que "a profecia carismática se converte" com o avançar do tempo e com a legitimidade da autoridade, "inevitavelmente em dogma, doutrina, teoria, regulação, disposição jurídica ou conteúdo de uma tradição que vai se petrificando". Esse processo confere uma outra legitimidade à autoridade carismática, aquela que se fundamenta na "autoridade da 'fonte'" (p. 335).

59 Inexiste, também, qualquer referência a eles nos "Estatutos", não constando, por exemplo, entre os membros vitalícios do Conselho geral ou mesmo como membros de direito das Assembleias Gerais. Ao que me consta, nenhum dos quatro ocupou algum cargo no Conselho Geral até a presente data.

60 Em uma de nossas conversas, Timbó chegou a relatar que, certa vez, passeando pela cidade do Rio de Janeiro, encontrou uma consagrada da Comunidade no metrô, que iniciou uma ação de evangelização para ele. Depois de deixá-la falar, perguntou se ela conhecia alguém chamado "Timbó" na Comunidade. A moça disse que "não" conhecia alguém por esse nome, ao que foi indagada sobre o seu conhecimento sobre a "história" da Comunidade. O seu desconhecimento revelava, assim, o não lugar desses "históricos" na Comunidade. Também fiz a mesma experiência quando estava ministrando um curso de formação para determinado órgão estatal. Identificando que uma das candidatas usava um tau da CA e já estava consagrada na Comunidade há dez anos, perguntei a ela sobre Timbó e Luisa, sendo a resposta taxativa: "não conheço".

REFERÊNCIAS

Bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo, SP: Paulus, 2004.

AZEVEDO, Moysés Louro de. *Vós, quem dizeis que eu sou?* – incluindo testemunho de vida do autor. 5.ed. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2011.

_________. *Escritos:* Comunidade Católica Shalom. 6.ed. Fortaleza, 2012.

_________. O Jubileu é sempre um "tempo de graça". *Shalom Maná*, n.169, jul-ago. 2007, Fortaleza, pp 4-23.

_________. Vocação Shalom – Um pouco de nossa história (II Parte). *Revista Shalom Maná*, n.165, 2007

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro, Bertrand-Brasil, 1989.

BASTOS, Elide Rugai. *As ligas camponesas.* Petropólis, RJ: Vozes, 1984.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, comunidades eclesiais de base e renovação carismática. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 43-68, 2001.

BENELLI, Silvio José. *Pescadores de homens:* estudo psicossocial de um seminário católico. São Paulo: UNESP, 2006.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov *In*: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política:* ensaios sobre literatura e história da cultura. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade,* vol. 21, nº 1, CER/ISER, Rio de Janeiro, p. 9-23, 2001.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido:* a orientação do homem moderno. 2.ed. Petropólis, RJ: Vozes, 2004.

_________. *A construção social da realidade:* tratado de sociologia do conhecimento. Petropólis, RJ: Vozes, 1997.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Em Favor da Dúvida:* como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BLANES, Ruy Llera. O Líder é o Profeta, o Profeta é o Líder. Continuidades e descontinuidades da liderança carismática no contexto angolano. *Anthropológicas*, vol 25, n1, 107-127, 2014.

BOSI, Ecléa. *O Tempo Vivo da Memória* – ensaios de psicologia social. 2.ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_________. *Memória e Sociedade:* lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado:* Cursos no Collége de France (1989–92). Trad.: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_________. *O poder simbólico*. 16.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_________. Uma interpretação da teria da religião de Max Weber. In: MICELI, S. (org). *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 2009.

_________. A dissolução do religioso *In:* BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004 (pp. 119-123).

_________. *Meditações Pascalianas.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_________. *A Economia das Trocas Linguísticas:* O que falar que dizer. Prefácio: Sergio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. (Clássicos; 4).

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude; CHAMBOREDON, Jean-Claude. *A Profissão de Sociólogo*: preliminares epistemológicas. Petropólis, RJ: Vozes, 1999.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento.* São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1971.

CAMPOS, Roberta; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. As Formas Elementares da Liderança Carismática: O Verbo e a Imagética na Circulação do Carisma Pentecostal. *Maná*, vol. 19, n. 2, p. 249-276, 2013.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Novas Comunidades Católicas ou crise do sistema paroquial? *Religião e Sociedade*, n. 30, p. 188-200, São Paulo, 2010.

CARRANZA, Brenda. A Força da Utopia Conservadora In: CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida, SP: Idéias&Letras, 2010.

_________. Perspectivas da neopentecostalização católica In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecilia; CAMURÇA, Marcelo. *Novas Comunidades Católicas:* em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

_________. *Renovação Carismática Católica:* origens, mudanças e tendências. Aparecida, SP: Santuário, 2000.

CHAGAS JR., João Wilkes Rebouças. *Uma obra nova para um novo tempo*: a espiritualidade da Comunidade Católica Shalom. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2011.

_________. Nascidos aos pés de João Paulo II. *Shalom Maná*, n. 169, jul-ago. 2007, Fortaleza, p. 28-33.

CHARAUDEAU, Patrick. Uma teoria dos sujeitos da linguagem *In:* MARI, Hugo *et al.* (Org.). *Análise do Discurso:* fundamentos e práticas. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, 2001.

COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM. *Estatutos*. Edições Shalom: Aquiraz, 2012.

CONCÍLIO, Ecumenico Vaticano II. *Constituição pastoral gaudium et spes*. Petropólis, RJ: Vozes, 1966.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Missão e Ministério dos cristãos leigos e leigas*. Documento 62. São Paulo: 1999.

_________. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica.* Documento 53. São Paulo: 1994.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Libertatis Nuntius.* Disponível em: www.veritatis.com.br/conteudo.asp?pubid=892, acessado no dia 18/05/2006.

D'EPINAY, C. L. *O Refúgio das Massas:* estudo sociológico do protestantismo chileno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIAS, Gabriela. *Pescadores de Homens:* evangelizar com ousadia. Aquiraz: Edições Shalom, 2015.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

DUCROT, Oswald. *O Dizer e o Dito*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

ELLIOTT, Jane. *Using narrative in social research:* qualitative and quantitative approaches. London: Sage, 2005.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas. *Estudos Sociológicos*. V. 18, n. 34, p. 19-37, jan-jun/2013, Araraquara.

FRESTON, Paul. *Os protestantes e a política no Brasil*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de Campinas, 1993.

FIORES, Stefano di; GOFFI, Tulio (orgs.) *Dicionário de Espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993.

GABRIEL, Eduardo. A expansão internacional do catolicismo carismático brasileiro. *Análise Social*, v. 14, n. 1, p. 189-207, São Paulo, 2009.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social.* 4. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOLDEMBERG, Mirian. *A Arte de Pesquisar:* como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 12.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GOMES, Sandro dos Santos. *As Novas Comunidades Católicas*: rumo a uma cidadania "renovada"? Dissertação (Mestrado em Sociologia). Pontíficia Universidade Católica: Rio de Janeiro: 2008.

GUTIÉREZ, Gustavo. *Teologia da libertação:* perspectivas. São Paulo: Loyola, 1983.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

_________. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, vol. 2, n.3, Rio de Janeiro, p. 3-15, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido:* a religião em movimento. 2.ed. Petropólis, RJ: Vozes, 2015.

_________. *La Religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

_________. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. *Estudos de Religião*, n.18, Rio de Janeiro, 2000.

_________. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, vol. 18, n.1, Rio de Janeiro, 1997.

_________. Catolicismo: el desafio de la memoria. *Sociedad y Religión*, vol 14/15, p. 9-28, 1996. Madrid.

JOÃO PAULO II. *Vita Consecrata* (Documento). 1984.

LEBAUSPIN, Ivo. Comunidades de Base e mudança social. *Estudos de Política e Teoria Social*, vol. 2, n.3, Rio de Janeiro, 2000.

LIBANIO, João Batista. Conjuntura eclesial – CRB Nacional. In*: Palestras da XX Assembleia Geral Ordinária de Religiosos da CRB*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004, p. 55-75.

LOWY, Michael. *A guerra dos deuses:* religião e política na América Latina. Petropólis, RJ: Vozes, 2000.

LÖWY, M. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

MARIA, Pe. Julio. *A Igreja e o povo*. São Paulo: Loyola, 1983.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais.* São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecilia. Formas de conceber "comunidades" e "dons" em três vertentes cristãs: analisando rupturas e continuidades. *Tempo da Ciência*, v.23, n.45, Toledo, 2016.

_________. Ação Social de Pentecostais e da Renovação Carismática Católica no Brasil: o discurso de seus líderes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 31, n.32, Rio de Janeiro: 2016.

_________. O que precisamos saber sobre o Censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*, n. 24, p. 39-58, Porto Alegre, jul/dez, 2013.

_________. Novas Comunidades: por que crescem? In: *Novas Comunidades Católicas:* em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

_________. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas*, v.3, n.1, jun. Porto Alegre, 2003.

_________. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, vol. 21, n.1, pp. 25-39, Rio de Janeiro, 2000.

_________. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane; JARDILINO, José Rubens Lima (orgs). *Sociologia da Religião:* revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: UMESP/PUC, 1998.

MARIZ, Cecilia; MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. Insatisfações com a família e sociedades contemporâneas: uma comparação entre comunidades católicas e New Age. *Estudos de Sociologia* – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v. 13, n. 1, p. 49-75, Recife, 2014.

MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, n. 2, p. 381-408, jul.- dez. 2015.

MATA, Vicente Borragán. *Como um vendaval:* o Renovamento Carismático. Lisboa: Pneuma, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A Mística em algumas formas de manifestações religiosas. *Debates do NER*, ano 15, n. 26, p. 193-227. Jul/dez. 2014, Porto Alegre.

_________. Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. *ILHA*, s/l, s/n, 2002.

MENEZES NETO, Antonio Julio. A Igreja católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. *Cadernos CRH*, v. 20, n. 50, Salvador, 2007. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792007000200010. Acesso em 23 de junho de 2016).

MIRANDA, Julia. Convivendo com o "diferente": juventude carismática e tolerância religiosa. *Religião e Sociedade*, v. 30, n. 01, Rio de Janeiro, 2010.

_________. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens o religioso no político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_________. *Horizontes de Bruma:* os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.

MIRANDA, D. Antonio Afonso de. *O que é preciso saber sobre a Renovação carismática.* 13. ed. São Paulo: Editora Santuário, 2012.

MONTES, Maria Lucia. *As figuras do sagrado:* entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. *Estudo Sobre o Escrito Amor Esponsal.* 5. ed. Aquiraz, 2012.

_________. *Obra Nova:* caminho de e para a felicidade. 3. ed. Aquiraz: Edições Shalom, 2010a.

_________. *Belo é o amor humano:* discernimento e vivência das formas de vida na Comunidade Católica Shalom. 2. ed. Aquiraz: Edições Shalom, 2010b.

_________. *Carisma de Fundação*. São Paulo: Shalom, 1998.

PAIVA, Raquel. *O espírito comum:* comunidade, mídia e globalização. Petropólis, RJ: Vozes, 1998.

PAUGAM, Serge. Afastar-se das pré-noções *In:* PAUGAM, Serge (Coord.). *A Pesquisa Sociológica*. Petropólis, RJ: Vozes, 2015

PIERUCCI, Antonio Flavio. "*Bye-bye Brasil*": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados,* v. 18, n. 52, s/l, 2004.

PORTELLA, Rodrigo. Ser católico é ser exclusivista? Reflexões e provocações sobre um fenômeno "moderno". *Mediações*, v. 18, n. 1, jan/jun, Londrina, 2013.

_________. Medievais e pós-modernos: a Toca de Assis e as novas sensibilidades católicas juvenis. In: *Novas Comunidades Católicas:* em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados:* orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_________. *Um sopro do Espírito:* a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança Religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, n. 2, p. 351-379, jul-dez. 2015.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A Carismática Despolitização da Igreja Católica. *In*: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade das Religiões no Brasil*: Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

RANAGHAN, Kevin. *Católicos Pentecostais*. Pindamonhangada/SP: O.S.Boyer, 1972.

RAHM, Haroldo. *Sereis Batizados no Espírito*. São Paulo: Loyola, 1972.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

ROCCA, Giancarlo. *O carisma do fundador*. São Paulo: Paulus, 2010.

SANTANNA, Julio de. Estudos de Religião: conflito de interpretações. In: *Sociologia da Religião:* revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: UMESP/PUC, 1998.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redescobrindo a nova dignidade: uma avaliação da libertação na América Latina. *Religião e Sociedade*, vol.15, n. 2, p. 167-77, mar., 1990.

SENNETT, Richard. *Autoridade.* Rio de Janeiro: Record, 2001.

SUENENS, L. J. O cardeal Suenens opina sobre a Renovação Carismática*. In:* ALDUNATE, C. et al. A experiência de Pentecostes. *A Renovação Carismática na Igreja Católica*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*: estrutura e antiestrutura. 2.ed.Petropólis, RJ: 2013.

URQUHART, Gordon. *A Armada do Papa:* os segredos e o poder das novas seitas na Igreja Católica. Rio de Janeiro: Record, 2002.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade:* ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_________. *Projeto e metamorfose:* Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

WACQUANT, Loïc. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. *Novos Estudos* – CEBRAP. n. 96, São Paulo, 2013, p. 87-103.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade:* fundamentos da sociologia compreensiva. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

_________. *Ensaios de Sociologia*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

DVD

SHALOM para sempre: documentário sobre a Convenção Shalom 30 anos e entrega oficial do Decreto de Aprovação Definitiva dos estatutos da Comunidade Católica Shalom. Produção: Edições Shalom. Aquiraz: Edições Shalom, 2013 (2 DVDs), 178 min.

ENCONTRO. Direção: Wilde Fábio. Produção: Edições Shalom. Aquiraz: Edições Shalom, 2012 (1 DVD), 72 min.

COLEÇÃO ESTANTE CEARÁ

Biograficidade – A arte urbana na formação de si e do espaço
Alessandra Oliveira Araújo

Carisma e renovação da tradição católica em Fortaleza
Emanuel Freitas da Silva

Fortaleza de afetos – Imagens e narrativas de uma cidade entre muros
Lara Denise Oliveira Silva

Os jardins residenciais de Roberto Burle Marx em Fortaleza – Entre descontinuidades e conexões
Fernanda Cláudia Lacerda Rocha

Mediação de leituras na periferia de Fortaleza
Vanusa Benicio Lopes

As mulheres da Linha 304
Viviane de Araújo Menezes

Nas ondas do Titanzinho – Natureza, memória, corpo e cultura em Fortaleza
André Aguiar Nogueira

Novas centralidades urbanas – O bairro da Aldeota em Fortaleza
Beatriz Helena Nogueira Diógenes

Pajeú – Memória, espaço e tecnologia
Ana Cecilia de Andrade Teixeira

Perfume Azul – Rock e transgressão em Fortaleza nos anos 70
Mona Gadelha

Do ponto do chafariz às águas da intelectualidade – As mudanças de usos da Praça Clóvis Beviláqua
José Maria Almeida Neto

Os sobreviventes do Conexões – Direito à comunicação na periferia de Fortaleza
George Torres

Emanuel Freitas da Silva é cearense, natural de Fortaleza. Doutor em Sociologia com a pesquisa que deu origem a este livro, desenvolve estudos nas áreas de teoria social, religião e política. Desde 2016, é professor de Teoria Política e Sociologia da Universidade Estadual do Ceará, mesma instituição onde se graduou em Ciências Sociais.

Fale com o autor:
emanuel.freitas@uece.br

REALIZAÇÃO

APOIO

MINISTÉRIO DA
CULTURA